

Das Thema der Lebenswahl in Platons *Politeia*

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae

(Dr. phil.)

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät II

der Humboldt-Universität zu Berlin

von Martin Sander Harbsmeier, M.A.

Datum der Disputation: 7. Juli 2011

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz

Dekanin der Philosophischen Fakultät II
Prof. Dr. Helga Schwalm

Gutachter

Prof. Dr. Norbert Blößner
Prof. Dr. Christoph Helmig
Prof. Dr. Wolfgang Rösler

Vorwort

Martin Sander Harbsmeier ist am 23. August 2013 nach langer schwerer Krankheit in Berlin gestorben. Es war ihm nicht vergönnt, seine Dissertation, die er im Frühjahr 2011 – schon in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Krankheit – an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereicht hatte, noch für eine geplante Buchpublikation so zu überarbeiten, wie es ihm von Gutachterseite nahegelegt worden war und auch er selbst es gewollt hatte. Doch enthielt die von ihm hinterlassene Fassung, die im Rahmen des Promotionsverfahrens angenommen worden war – auch die Disputation hatte er im Sommer 2011 noch absolvieren können –, so viele wertvolle Ansätze und Erkenntnisse, dass die beiden Betreuer der Arbeit, die auch die Verfasser des Vorwortes sind, eine elektronische Publikation dieser Fassung an diesem Ort und in dieser Form für gerechtfertigt hielten.

Martin Harbsmeier wurde 1976 in Varde (Dänemark) als Spross einer dänisch-deutschen Theologenfamilie geboren. Nach dem Abitur 1997 studierte er vom folgenden Jahr an in Kopenhagen Klassische Philologie mit dem B.A. als erstem Abschluss (2000). Schon 1999 hatte er ein Parallelstudium an der Humboldt-Universität begonnen; nach dem Kopenhagener B.A.-Abschluss wurde Berlin vollends zu seinem Lebensmittelpunkt. Hier studierte er nun mit dem Ziel, den Grad eines deutschen Magister Artium traditioneller Observanz zu erwerben, wie er vor der Umstellung auf den neuartigen „Master“ im Zuge der Bologna-Reform noch bestand. Gleichzeitig hielt er aber auch die Beziehung nach Kopenhagen aufrecht, wo er parallel den etwa gleichrangigen dänischen Grad eines „cand. mag.“ (candidatus magisterii) anstrebte. Beide Ziele erreichte er 2004. Die jeweils vorgelegte Abhandlung über die Rezeption der Sophistik in der römischen Philosophie, namentlich bei Cicero, – das Thema war ursprünglich von der Humanistischen Fakultät der Universität Kopenhagen als Preisaufgabe gestellt worden – wurde in Kopenhagen mit einer Silbermedaille ausgezeichnet und auch in Berlin als Magisterarbeit angenommen. Im Druck erschien sie 2008 unter dem Titel *Betrug oder Bildung* in der Reihe *Vertumnus* (Bd. 4) des Göttinger Verlages Edition Ruprecht.

Gleich nach seinem Magisterexamen bewarb sich Martin Harbsmeier mit Erfolg um einen Platz als Kollegiat am Internationalen Doktorandenkolleg „Textualität in der Vormoderne“ der Ludwig-Maximilians-Universität München. Doch konnte er diesen Platz schon 2005 wieder aufgeben, weil sich ihm die Möglichkeit bot, eine Stelle am Institut für Klassische Philologie der Humboldt-Universität als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Gräzistik (Wolfgang Rösler) anzutreten. Eine solche Stelle hatte er bis zu seinem Tod inne. Neben seiner Lehrtätigkeit widmete er sich vor allem zwei Forschungsfeldern: der Beschäftigung mit Platon

im Rahmen seines Promotionsvorhabens und dem Teilprojekt „Übersetzung der Antike“, für das sich das Institut im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Sonderforschungsbereiches „Transformationen der Antike“ engagierte. In letzterem spielte Martin Harbsmeier, solange es seine Kräfte zuließen, eine sehr aktive Rolle: Er beschäftigte sich einerseits mit der Übersetzungstheorie Schleiermachers im Rahmen von dessen Platon-Übersetzung¹ und trat in diesem Zusammenhang auch als Mitorganisator einer Tagung und als Mitherausgeber des Tagungsbandes hervor² und betätigte sich andererseits, im Rahmen der interdisziplinären Kooperation des Sonderforschungsbereiches, als Mitherausgeber des Sammelbandes *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike* und als Mitautor von dessen Einleitung „Antike Gefühle im Wandel“ (beides zusammen mit dem Germanisten Sebastian Möckel)³. Das Interesse an Platon hatte Martin Harbsmeier gewissermaßen bereits aus Kopenhagen mitgebracht, die Beschäftigung mit der Sophistik verwies zwangsläufig auch auf deren bedeutendsten Gegner. Doch war es dann die besondere Konstellation des damaligen Berliner Universitätsbetriebes, von der er profitierte: dass die Vorlesungen und Seminare nicht nur der Universität, an der man selbst immatrikuliert war, sondern aller Universitäten der Stadt den Interessenten offenstanden und auch die betreffenden Dozenten anderer Universitäten für Prüfungsverfahren kooptiert werden konnten. Aufgrund dieser Gegebenheiten war es Martin Harbsmeier möglich, sich für seine Interessen an der Sophistik und erst recht an Platon besonders dem Platon-Forscher Norbert Blößner von der Freien Universität Berlin anzuschließen, der bereits bei seiner Magisterprüfung als Gutachter mitwirkte und in der Folgezeit zum primären wissenschaftlichen Betreuer seiner Dissertation wurde, wobei er dann auch als Gutachter und Mitglied der Promotionskommission in das Verfahren an der Humboldt-Universität einbezogen war.

Martin Harbsmeier war während dieser Zeit stets bestrebt, sein Platon-Projekt nicht nur durch Publikationen⁴, sondern auch durch persönliche Kontakte in die internationale Diskussion einzubringen und die sich daraus für ihn ergebenden Anregungen zu nutzen. Hiervon zeugen verschiedene Gastaufenthalte an ausländischen Forschungsstätten (in Athen, Aarhus,

¹ Die übersetzungstheoretischen Anmerkungen Friedrich Schleiermachers zu seiner Platon-Übersetzung“, in: W. Kofler, F. Schaffner, K. Töchterle (Hgg.): *Übersetzung als Vermittlerin antiker Literatur* (Pontes, Bd. 5), Innsbruck (u. a.) 2009, 208–220.

² *Übersetzung antiker Literatur. Funktionen und Konzeptionen seit 1800* (Transformationen der Antike, Bd. 7), Berlin/New York 2008 (zusammen mit J. Kitzbichler, K. Lubitz und N. Mindt).

³ Frankfurt a. M. 2009 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1908).

⁴ Zitat oder Paraphrase? Zwei Homer-Stellen in Platons *Politeia*, in: U. Gärtner, U. Tischer (Hgg.), *13. Aquilonia. Beiträge präsentiert zum 13. Jahrestreffen der Klassischen Philologie in Ostdeutschland*, Frankfurt a. M. (u. a.) 2009, 17–50; Glaukon am Scheideweg. Zur kritischen Verarbeitung eines literarischen Motivs in Platons *Politeia*, in: M. Erler, J. E. Heßler (Hgg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2013* (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 320), Berlin (u. a.) 2013, 85–106.

Jerusalem, Genf) und eine beachtliche Zahl von auswärtigen Vorträgen, die ihn bis nach Tokio führten. Sein Interesse sowohl an Platon als auch an Übersetzungspraxis und -theorie fanden zu einer Synthese in der Mitarbeit in der Nordischen Forschergruppe Platonselskabet und hier im besonderen an einer dänischen Platon-Übersetzung, die von Angehörigen dieser Gruppe sukzessive erarbeitet wurde. Dass er zuletzt noch erleben konnte, dass Band IV mit der Übersetzung „seines“ Textes, von Platons *Politeia*⁵, an der er auch mitgearbeitet hatte, erschien, darf als wohlmeinende Fügung des Schicksals betrachtet werden.

Die Dissertation von Martin Harbsmeier greift zwei neuere Ansätze der Platonforschung auf (von Peter Stemmer und Norbert Blöbner). Dabei handelt es sich zum einen um die Einsicht, dass die *Politeia* nicht eine Darstellung diverser platonischer Lehren aus dem Munde des Sokrates, sondern eine zusammenhängende ethische Argumentation bietet, bei der alle Unterthemen in Verbindung mit dem Ganzen stehen und mit deren Konzeption Platon auf die gesellschaftlichen Umbrüche und den durch das Wirken der Sophisten mitbedingten Wertewandel der Zeit reagiert; zum anderen um die Erkenntnis, dass diese Argumentation in einem Gespräch entfaltet wird, das der Sach- und Personenbezug verbindenden Kommunikationsform genauestens entspricht, die in Platons *Phaidros* thematisiert wird. Harbsmeier konzentriert sich dabei besonders auf den Personenbezug und hier auf die Gesprächspartner des Sokrates, die Brüder Glaukon und Adeimantos: Ihre Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihr persönliches Interesse an einer fundierten Gegenposition bestimmen nicht unerheblich die Anlage und Durchführung der sokratischen Argumentation. In dieser Herleitung zentraler Dialoginhalte aus einem von Platon gestalteten personalen Bezug liegt wesentlich das innovative Element der Arbeit.

Die Analyse des Brüderpaars enthüllt eine in der griechischen Gesellschaft der Zeit omnipräsente, wenn auch hinter wohlklingenden Maximen zum Teil verdeckte Protreptik zum Egoismus, die sich auch auf poetische Lebensregeln und sophistische Theoreme berufen konnte. Von Sokrates möchten die beiden jungen Menschen gute Gegengründe erhalten, die eine Entscheidung auch gegen die öffentliche Meinung erlauben. Die eindringende Analyse des Begründungsproblems durch Glaukon und Adeimantos macht noch deutlicher, was schon in Buch I angeklungen war: dass eine allen Einwänden standhaltende Begründung stets den Nachweis erfordert, dass gerecht zu sein ein intrinsisch notwendiger Bestandteil eines gelingenden Lebens (griech. der Eudaimonie) ist.

⁵ R. Sevelsted, G. Tortzen, S. L. Jørgensen, M. Harbsmeier (eds.), *Staten*, in: Platons samlede værker i ny oversættelse, vol. 4, Copenhagen 2013. Die insgesamt sechsbändige Ausgabe ist inzwischen im Verlag Gyldendal vollständig erschienen.

Die reflektierte Lebenswahl ist das zentrale Thema der *Politeia*, das den Dialog zusammenhält und seinen Aufbau sowie den Zusammenhang seiner vielen unterschiedlichen Sachthemen, der ansonsten verborgen bleibt, erklärt. Behandelt, so lautet Harbsmeiers Kernthese, wird dieses Thema nicht abstrakt, sondern mit Bezug auf die konkrete Situation der Brüder, von denen Glaukon die initiative Rolle zuzuschreiben sei. Trotzdem gelinge es Platon, das Gespräch nicht um die Entscheidung einzelner Personen für ihre individuelle Lebensführung kreisen zu lassen, sondern um die grundsätzliche – und sich somit auch auf den Leser des Textes beziehende – Frage, auf welcher Erkenntnisbasis, auf welcher methodischen Grundlage und mit welchem Grad an Gewissheit man solche Entscheidungen eigentlich treffen kann. Diese Sicht macht auch die methodischen und erkenntnistheoretischen Explikationen, die Platons Dialog in nicht unbeträchtlichem Maße enthält, zu essentiellen Bestandteilen der eigentlichen Argumentation.

Harbsmeiers Ansatz erklärt nicht nur, warum die *Politeia* nur als fortlaufendes Gespräch, nicht als Lehrschrift denkbar ist, sondern er integriert auch Partien, die in früheren Interpretationen oft ignoriert (wie das einleitende Gespräch mit Kephalos) oder nur isoliert betrachtet worden sind (wie die vieldiskutierte Dichterkritik). Bei beiden Partien zeigt sich – hier in der Praxis, dort in der Theorie –, dass die Autorität poetischer Texte falsche Werturteile prägen kann und so Risiken für ein gelingendes Leben schafft, die es durch Reflexion und Erkenntnisbemühung zu vermeiden gilt. Dem Leser wird somit ein Weg gewiesen, der die Zielvorstellung einer ganzheitlichen Deutung dieses berühmten platonischen Dialogs eröffnet.

Im Folgenden wird der Text der seinerzeit eingereichten Dissertationsfassung weitestgehend unverändert wiedergegeben. Lediglich einzelne sprachliche und orthographische Versehen sind korrigiert. Auch ist die originale Seitenzählung beibehalten (deshalb bleibt dieses Vorwort unpaginiert). Abschließend ist noch eine ausführlichere Zusammenfassung der Arbeit eingefügt (ebenfalls unpaginiert), die Martin Harbsmeier ursprünglich in deutscher Sprache für das Promotionsverfahren angefertigt hatte. Ihre Übersetzung ins Englische wurde auf Initiative der Familie Harbsmeier von Anders Engberg-Pedersen (University of Southern Denmark) vorgenommen, um englischsprachigen Lesern die Orientierung über den Inhalt der Dissertation zu erleichtern.

Norbert Blößner (Freie Universität Berlin)

Wolfgang Rösler (Humboldt-Universität Berlin)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
I. Thematik der Politeia	16
I.1. Zur Geschichte der Interpretation des Dialogs	16
I.2. Thema der Politeia: Wie soll man leben – gerecht oder ungerecht?	32
I.3. Konkrete Situierung des systematisch-theoretischen Themas: Die Lebenswahl des jungen Glaukon	46
II. Die Lebenswahl in der Politeia	56
II.1. Kephalos' Rede	57
II.2. Polemarchos' Simonides-Exegese	66
II.3. Glaukons Rede	71
II.4. Adeimantos' Rede	86
II.5. Zur Aporie der Brüder	97
II.6. Sokrates' Argumentation für das Gerechtsein und Glaukons Urteil (R. 368c7–580c8)	108
II.7. Zwei Beweise der größeren Lust des Gerechtseins (R. 580c9–588a11)	122
II.8. Abschluss der Hauptuntersuchung und Beginn der Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen des bisherigen Gesprächs (R. 588b1–592b6)	132
II.9. Kritik an der mimetischen Dichtung (R. 595a1–608b10)	142
II.10. Die Belohnungen des Gerechtseins im Diesseits und Jenseits (R. 608c1–621d3)	185
II.11. Die Lebenswahl im Er-Mythos (R. 617d1–621b4)	195
Zusammenfassung der Ergebnisse	211
Literaturverzeichnis	215

Einleitung

„Du also, lieber Glaukon, wie entscheidest du dich ...?“¹ Mit dieser Frage fordert Sokrates im 1. Buch von Platons *Politeia* den jungen Glaukon auf, sich entweder für eine gerechte oder eine ungerechte Lebensführung zu entscheiden. Damit, so soll in dieser Arbeit gezeigt werden, wird das Thema eingeführt, das die *Politeia* zusammenhält. Denn aus Glaukons Wahl zwischen zwei alternativen Konzeptionen des guten oder glücklichen Lebens entwickelt sich der gesamte Dialog. Die Lebenswahl Glaukons bestimmt freilich nicht bloß den Aufbau der *Politeia*. Vielmehr sind die Herausforderungen und Schwierigkeiten, die mit einer gelungenen Lebenswahl verbunden sind, ein zentrales inhaltliches Thema des Dialogs. Auch dies soll in der vorliegenden Untersuchung dargelegt werden.

Eine solche Untersuchung ist aus mehreren Gründen relevant: Bereits in der Antike wurde eingehend darüber diskutiert, was das Hauptanliegen der *Politeia* sei, und die Frage gilt bis heute als kontrovers.² Trotz zahlreicher Untersuchungen sowohl einzelner Argumente als auch der übergeordneten argumentativen Struktur der *Politeia* gibt es keinen Konsens darüber, wie und zu welchem Zweck die unterschiedlichen Themen des Dialogs (Staatsgründung, Psychologie, Dichtungskritik usw.) miteinander verknüpft sind. Der in dieser Arbeit unternommene Versuch, die Lebenswahl des Glaukon als zentrales Thema des Dialogs zu bestimmen und zu analysieren, soll einen Beitrag zu dieser Debatte leisten.

Anders als etwa die Pragmatien des Aristoteles zeichnet sich Platons *Politeia* dadurch aus, dass sie kein Traktat ist, in dem der Verfasser bestimmte Thesen systematisch aufstellt und begründet. Die *Politeia* ist vielmehr ein Text, in dem Platon einen Erzähler, Sokrates, von einer Zusammenkunft in Piräus und dem Gespräch berichten lässt, das man bei dieser Gelegenheit geführt habe. Dabei handelt es sich nicht um eine abstrakte und unpersönliche Diskussion. Wie Sokrates' Frage an Glaukon zeigt, gehört das Gespräch der *Politeia* in eine spezifische *Situation* hinein. Diesen Gegebenheiten möchte die vorliegende Arbeit Rechnung tragen. So soll die konkrete Situation, aus der heraus die Argumentation in der *Politeia* erwächst, nicht einfach als literarische „Verpackung“ Platonischer Lehren betrachtet werden. Es soll vielmehr die spezifische Situierung der Argumentation *selbst* in den Blick genommen

¹ Pl. R. 347e4–5: σὸν οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὁ Γλαῦκων, αἶρή ...; Antike Autoren werden nach den wissenschaftlichen Standardausgaben zitiert. Autoren- und Werkabkürzungen richten sich nach Liddell/Scott/Jones ⁹1996. Übersetzungen aus dem Griechischen stammen, sofern nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

² Siehe Kap. I.1.

werden.³ Damit verbindet sich die Hoffnung, dass eine Interpretation, die nicht nur die Argumente des Dialogs, sondern zugleich deren narrative Situierung berücksichtigt, zum besseren Verständnis der *Politeia* beitragen kann.⁴ Dies gilt umso mehr, als Platon mit dem Thema der Lebenswahl Glaukons eine genuin philosophische Problematik zum Thema des Dialogs macht – die Frage nämlich: Wie soll ich leben, um ein glückliches Leben zu führen?

Die methodische Annahme, dass ein platonischer Dialog anders zu interpretieren ist als etwa ein aristotelischer Traktat, ist nicht neu. Bereits in der Antike gibt es Versuche, die jeweilige Situierung der Argumentation in die Interpretation der einzelnen Dialoge mit einzubeziehen.⁵ Mit dem spätantiken Neuplatonismus setzt sich jedoch eine letztlich auf die Alte Akademie von Speusipp und Xenokrates zurückgehende systematische Interpretationstradition durch, welche die eigentümliche Form der Dialoge weitgehend ignoriert.⁶ Neuzeitliche und moderne Beispiele dieser Tradition sind die zahlreichen Platon-Arbeiten, in denen Platons vermeintliche Lehre über dieses oder jenes Phänomen unmittelbar den Äußerungen der Dialogfiguren entnommen wird.⁷ Hinter diesem Verfahren steht die

³ Das Vorhaben, die Argumentation der *Politeia* in ihrem narrativen Zusammenhang zu analysieren, führt dazu, dass manche Teile dieser Arbeit einen paraphrasierenden Charakter haben. Die Notwendigkeit dieses darstellerischen Verfahrens ergibt sich daraus, dass sich die Verbindung zwischen Argument und narrativem Zusammenhang nicht ohne Weiteres aus der bloßen Lektüre des Dialogs erschließt. Vergewissern kann man sich dessen einerseits etwa anhand des verbreiteten Dissenses über die Frage, welchem übergeordneten argumentativen Anliegen der Dialog diene, andererseits anhand der Tatsache, dass die spezifische Situierung der Argumentation in der *Politeia*-Forschung häufig einfach ignoriert wird (siehe unten). Insbesondere sind solche Abschnitte des Dialogs, in denen die Interpreten keine Teile oder Spuren vermeintlicher Platonischer Theorien vermutet haben, in der *Politeia*-Literatur bisher wenig beachtet worden.

⁴ Vgl. die programmatische Erklärung von Bacon 2001, 342: „That Plato is a great artist is not news. What is surprising is that the dialogues are so rarely studied as works of art, with the interpretive tools of literary criticism. Until this is done in a much more detailed and comprehensive way than has been done so far, an important aspect of Plato's enterprise is being neglected, and our understanding of Plato is less complete than it must always and inevitably be.“

⁵ Von diesem Ansatz zeugt etwa die von Diogenes Laertios (3, 65) referierte Forderung, man müsse bei der Exegese platonischer Dialoge auch das τίς ἐνεκα λέλεκται, d.h. den jeweiligen argumentativen Kontext, beachten. Der Hinweis auf diese Diogenes-Stelle stammt von Ebert 1974, 24. Zur literarischen Würdigung Platons in der Antike vgl. des Weiteren Erler 2007, 64–65.

⁶ Vgl. neben González 1995, 2 Anm. 2, Krämer 1964, 69–101. Dies bedeutet im Einzelnen freilich nicht, dass die Vertreter des Neuplatonismus und deren Nachfolger für die literarische Form der Dialoge gar kein Auge hatten; siehe etwa Proklos' Bemerkungen zu verschiedenen literarischen Aspekten des *Parmenides* in dessen Kommentar (*In Parm.* 618, 21–625, 36 Cousin) sowie die entsprechenden Kommentare bei Diogenes Laertios 3, 37 und 3, 63–65.

⁷ Von der Verbreitung dieses Verfahrens zeugen in der Sekundärliteratur zu Platons Dialogen allenthalben vorfindliche Formulierungen wie „Platon sagt“, „Platon argumentiert“ usw.; vgl. hierzu

Annahme, dass hinter den Äußerungen, die sich in den Dialogen zu einem gegebenen Problem oder Phänomen finden, eine zusammenhängende *Theorie* des betreffenden Phänomens stehe, oder zumindest die Ansätze dazu. Ferner setzen viele Interpreten – zumeist stillschweigend – voraus, dass die in den Dialogen von Sokrates oder anderen Protagonisten vorgetragenen Äußerungen zugleich als Platons eigene Ansichten aufzufassen seien – ganz unabhängig davon, wem gegenüber, in welchem Zusammenhang und mit welchem argumentativen Ziel die betreffenden Äußerungen fielen.⁸ Durch die Kombination beider Annahmen werden so die gemäß der ersten Annahme aus den Dialogen gewonnenen Theoreme zugleich als Platons eigene identifiziert.

Dieses Verfahren stößt jedoch auf mehrere grundsätzliche Schwierigkeiten.⁹ Erstens ist die Zulässigkeit der Gleichsetzung von Äußerungen bestimmter Dialogfiguren, vor allem des Sokrates, und Platons eigener Meinung an keiner Stelle bewiesen.¹⁰ Zweitens ist es trotz zahlreicher Versuche bis heute nicht gelungen, die Dialogform mit der Annahme einer doktrinären Lehrabsicht zu vereinbaren. Denn ungeachtet der einmütigen und ubiquitären Würdigung der literarischen Qualitäten Platons werden doch Interpreten, die hinter den Dialogen eine systematische philosophische Lehre annehmen, nicht selten, wie etwa Hegel, zu dem Schluss gelangen, dass die besondere literarische Gestaltung der Dialoge für die Identifizierung dessen, worin Platons Philosophie besteht, keineswegs neutral ist, sondern in hohem Maße sogar erschwerend wirkt.¹¹ In der Geschichte der Platon-Auslegung wurden verschiedene Verfahrensweisen eingesetzt, um Platons vermeintliche Lehren den Dialogen zu entnehmen.¹² Dazu gehören neben der besonders verbreiteten Mosaik-Methode (willkürliches Zusammenstellen von Einzelpassagen oder -Sätzen ohne Berücksichtigung des Kontextes) die Abstraktions-Methode (eine Dialogaussage X ist für den Interpreten ein Fall von Y, also habe

Blößner 1997, 6 Anm. 7; Scott 2007, XI: „[H]is [sc. Platons] dialogues do not express directly his beliefs or state his meaning in a first-person voice. Therefore, it would seem to be *prima facie* false for commentators to say loosely, ‘Plato says’, for Plato does not ‘say’ anything in these dramas.“ Nichtsdestoweniger wird auch in aktuellen Arbeiten zu Platon in der genannten Weise verfahren; siehe beispielsweise Annas 1981; Reeve 1988; Schubert 1995; Pappas 2005; Schofield 2006 (um nur einige Arbeiten zu nennen, die sich speziell mit der *Politeia* befassen).

⁸ Vgl. Anm. 7.

⁹ Vgl. Blößner 1997, 7–12; Tarrant 2000, 1–41; Scott 2007, IXX ff.

¹⁰ Vgl. Mulhern 1971.

¹¹ Vgl. Hegel 1969, 21: „... und diese Gestalt [sc. der Dialog] erschwert es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen.“ Siehe auch die konsequente Schlussfolgerung Hegels, Platon habe mit der Dialogform „nicht die beste Form der philosophischen Darstellung“ gewählt (ebd. 24).

¹² Die folgende Zusammenfassung nach Robinson 1953, 1–6.

auch Platon Y gewusst oder gemeint), die damit verbundene Inferenz-Methode (eine Dialogaussage X impliziert Y, also habe auch Platon Y gemeint) sowie die Ergänzungsmethode (eine Dialogaussage X wird durch Hinzufügung von Y zu Platons vermeintlicher Z-Theorie vervollständigt). Die genannten Verfahren sind jedoch aus prinzipiellen Gründen problematisch: Erstens lässt sich aus einzelnen Aussagen zu gegebenen Themen wie etwa den „Formen“ (εἶδη, ἰδέαι), der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) oder der Dichtung (ποίησις) in den meisten Fällen nur mit Hilfe einer selektiven Verfahrensweise ein kohärentes theoretisches Gedankengebäude konstruieren.¹³ Dieses Verfahren ist indes zirkulär, da das Auswählen einzelner Passagen oder Partien, die sich in eine bestimmte systematische Theorie hineinfügen lassen, letztlich vom Standpunkt des Interpretieren abhängen wird. Zweitens verstößt das eklektische Verfahren auch gegen das bewährte philologische Prinzip, Textstellen stets in ihrem Zusammenhang zu lesen.¹⁴

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte man denn auch begonnen, sich mit der hermeneutischen Frage, wie man Platons Texte interpretieren soll, auseinanderzusetzen.¹⁵ Dieses wachsende Interesse an den mit den Platonischen Dialogen einhergehenden hermeneutischen Problemen wurde in erster Linie durch Friedrich Schleiermacher und dessen im Rahmen seiner 1804 erschienenen Platon-Übersetzung formulierte Ansicht, dass Form und Inhalt der Dialoge „unzertrennlich“ seien und die Gesprächsform der Dialoge mithin ebenso wie ihr gedanklicher Inhalt Platons Philosophie konstituiere,¹⁶ angeregt. Trotz dieser neuen Einsicht zweifelte auch Schleiermacher selbst freilich nicht daran, dass bestimmte Dialoge Platons, darunter die *Politeia*, grundsätzlich als Lehrschriften zu lesen seien.¹⁷ Dem entspricht, dass die Reaktionen auf den neuen hermeneutischen Ansatz Schleiermachers, bei der Interpretation der Dialoge *auch* die Gesprächsform mit einzubeziehen, im 19. Jahrhundert

¹³ Vgl. zu den beiden genannten Beispielen Kahn, 2005, 14–18 bzw. Murray 2006, 2. Beide Interpreten gehen freilich trotz dieser Einsicht nichtsdestoweniger davon aus, dass hinter den Dialogen grundsätzlich eine ‚platonische Lehre‘ stehe.

¹⁴ Vgl. Blößner 2004, 52: „Dass man den exakten Sinn von Ausführungen nur in ihrem sachlichen und funktionalen Kontext verstehen kann, ist für den heutigen Literaturwissenschaftler eine Binsenweisheit; in der Platondeutung wird diese Einsicht allerdings bis heute weitgehend ignoriert.“

¹⁵ Vgl. die Forschungsübersicht bei Erler 2007, 1–8, die für das Folgende stets heranzuziehen ist.

¹⁶ Schleiermacher ³1855, 16: „... denn wenn irgendwo, so ist in ihr [sc. der Philosophie Platons] Form und Inhalt unzertrennlich.“

¹⁷ So erklärt Schleiermacher in der allgemeinen Einleitung zu seiner Gesamtübersetzung (³1855), dass sich die *Politeia* neben *Timaios* und *Kritias* dadurch auszeichne, dass sie eine „objektive wissenschaftliche Darstellung“ enthalte (45), und kurz darauf gibt er zu verstehen, dass er die *Politeia* als den Dialog betrachte, „welcher eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang darstelle“ (46); der Hinweis auf diese Stellen in Schleiermachers „Einleitung“ stammt von Blößner 1997, 6 Anm. 6.

zunächst zurückhaltend bis ablehnend waren.¹⁸ Somit beginnen hermeneutische Überlegungen zur Interpretation der Platonischen Dialoge erst ab den 1920er Jahren die Platon-Forschung stärker zu beschäftigen. Insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird eine intensive methodologische Forschungsdiskussion über grundsätzliche Probleme der Platon-Interpretation geführt,¹⁹ und vor allem in den vergangenen zwanzig Jahren sind zahlreiche Monographien und Sammelbände erschienen, die sich speziell mit der hermeneutischen Frage auseinandersetzen, wie Platon zu interpretieren sei.²⁰

Diese Entwicklung hat freilich nicht dazu geführt, dass die Platon-Forschung *tout court* von einem verstärkten methodischen Bewusstsein geprägt worden wäre.²¹ Einerseits erscheinen nach wie vor zahlreiche Arbeiten zu Platon, die auf eine explizite Reflexion über die verwendete exegetische Vorgehensweise verzichten: Vor allem die systematisch-konstruktive Interpretationstradition ist dadurch gekennzeichnet, dass sie entweder gar nicht oder nur in geringem Umfang über die verwendete exegetische Methode reflektiert.²² Andererseits hat die überwiegend *prinzipiell* geführte Methodendiskussion außerhalb der

¹⁸ Siehe etwa Hermann 1839, 285–305, der die Form der Platonischen Dialoge für geschichtlich gegeben und nicht für frei gewählt hielt (287); vgl. hierzu Ebert 1974, 23. Wie Ebert führt auch Erler 2007 ebenfalls Zeller als Zeugen der Ablehnung von Schleiermachers Ansatz an (4). Aber Zeller (†1922) fällt in Bezug auf die Funktion der literarischen Form der Dialoge in Wirklichkeit ein differenziertes Urteil, mit dem er sich ausdrücklich gegen Hermann wendet (Bd. 2/1, 569–578): Für ihn, Zeller, stehe die Dialogform grundsätzlich „mit seiner [sc. Platons] Auffassung der Philosophie in innerem Zusammenhang“, auch wenn sie in den späten Dialogen zugunsten des fortlaufenden Vortrags, der, so Zeller, der wissenschaftlichen Untersuchung letztlich angemessener sei, „fast zur blossen Form herab[sinke]“ (570). Zu Schleiermachers Einfluss auf die moderne Platon-Philologie siehe neben Erler 2007, 1–8 und 60–62, Szlezák 2004; Reale ²2000, 68–79; Tigerstedt 1974, 5–6.

¹⁹ Siehe neben dem erwähnten Forschungsbericht bei Erler 2007, 1–8 den forschungsgeschichtlichen Überblicksartikel von González 1995.

²⁰ Dazu gehören (in chronologischer Abfolge) Griswold 1988; Arieti 1991; Klagge/Smith 1992; Szlezák 1993; Sayre 1995; González 1995; Hart/Tejera 1997; Clay 2000; Tarrant 2000; Kahn 2005; Press 2000 und 2007; Rowe 2007; vgl. auch Anm. 24. Des Weiteren finden sich auch in vielen Arbeiten zu einzelnen Platonischen Dialogen oder Themen mehr oder weniger umfangreiche hermeneutische Überlegungen zur Deutung Platonischer Schriften.

²¹ Vgl. Szlezák 1993, 22: „Seit Schleiermachers Entdeckung, daß für Platon die Form nicht gleichgültig ist für den Inhalt, besteht für die Platondeutung die Aufgabe, die dramatische Technik der Dialoge als Ganzes und im Einzelnen zu untersuchen. Leider kann man nicht behaupten, daß die Forschung in der Bewältigung dieser Aufgabe sehr weit gekommen wäre.“

²² Beispiele sind etwa Klosko ²2006; Samaras 2002; Schofield 2006. Eine seltene Ausnahme ist Kraut 1992, der explizit zugunsten der Ansicht argumentiert, dass man die Äußerungen der Dialogfiguren als Platons eigene Meinung lesen solle: „[U]nless we have good evidence to the contrary, we should take Plato to be using the content of his interlocutors' speeches, the circumstances of their meeting, and whatever other material he has at his disposal, to state conclusions he believes for reasons he accepts.“ (29–30).

systematischen Deutungstradition keineswegs zu einer entsprechenden Interpretationspraxis geführt. So hat man in der Platon-Forschung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die Frage „Warum hat Platon Dialoge geschrieben?“ immer wieder diskutiert. Diese Frage ist aber in der Regel nicht so gemeint, wie wenn jemand fragen würde: „Warum hat Euripides Tragödien geschrieben?“ Sie ist vielmehr eine elliptische Form der Frage „Warum hat Platon Dialoge und nicht systematische Abhandlungen im eigenen Namen geschrieben?“ Hinter der Frage nach der Funktion der Dialogform steht also weiterhin die Vorstellung von Platon als einem philosophischen Schriftsteller, der eigentlich die Form des Prosatraktats hätte verwenden müssen.²³ Die Dialogform hat man sodann versucht, durch verschiedene, sich zum Teil ergänzende Thesen zu erklären, die ihr eine rein äußerliche oder der angenommenen doktrinären Lehrabsicht Platons untergeordnete instrumentelle Funktion zuschreiben.²⁴

So findet sich heute in fast allen einschlägigen Platon-Arbeiten, die über die Form der Platonischen Dialoge reflektieren, ein Hinweis darauf, dass Platon nirgendwo seinen Lesern zusammenhängende theoretische Lehren darbiete. Diese Erkenntnis hat freilich nicht an der Richtigkeit des Verfahrens, aus Äußerungen der Dialogfiguren eine zusammenhängende Platonische Theorie zu konstruieren, zweifeln lassen. Repräsentativ ist etwa die folgende Argumentation von C. Kahn aus der Einleitung zu seiner einschlägigen Studie über Platons Gebrauch der Dialogform (1996): „This formal autonomy [sc. der Dialoge] makes it tempting, even desirable, to read each dialogue as if it were a complete literary unit and a thought-world of its own, like the individual plays of Shakespeare or Molière. At the same time, anyone who is interested in Plato's philosophy must find a way to relate the intellectual contents of these works to one another. We cannot ascribe to Plato eighteen different philosophies. In part, then, the problem of interpreting Plato's work can be seen as the problem of how the philosophical contents of the different dialogues are to be connected with one another“ (37). Kahn gesteht also zunächst ein, dass die Form der Platonischen Schriften es verlockend und sogar wünschenswert mache, die einzelnen Dialoge wie Dramen von Shakespeare oder Molière zu interpretieren. Doch bereits mit seiner irrealen Formulierung, *als ob* der einzelne Dialog eine literarische Einheit sei, gibt Kahn zu verstehen, dass es nach seiner Meinung sich in Wirklichkeit nicht so verhalte. Anders als *Macbeth* oder *Der eingebildete Kranke* ist der platonische Dialog für Kahn offenbar letztlich doch nicht „a complete literary unit and a

²³ Siehe etwa Nettleship ²1901, 7: „The Platonic dialogue is a form of writing that would be impossible now. We require a writer to keep the exposition of principles distinct from the representation of persons ...“

²⁴ Für einen Überblick über die Forschung zur platonischen Dialogform siehe Erler 2007, 60–98.

thought-world of its own“.²⁵ Vielmehr zeigt Kahns Begründung, dass wir Platon nicht achtzehn verschiedene Philosophien zuschreiben könnten, dass er *a priori* davon ausgeht, die Platonischen Dialoge seien, anders als die Dramen Shakespeares oder Molières, miteinander durch eine platonische Philosophie verbunden, die der Interpret aus den einzelnen Dialogen herauszuarbeiten habe.²⁶

Dieser Stand der Dinge trifft in hohem Maße auch auf die *Politeia*-Forschung zu. In der Bibliographie eines 2010 veröffentlichten Forschungsberichts zu diesem Dialog von F. Fronterotta werden somit pflichtgemäß eine Anzahl von Arbeiten aufgeführt, die der methodischen Frage, wie man Platon interpretieren solle, gewidmet sind. Im eigentlichen Bericht, dessen ausdrückliches Ziel darin besteht, „to indicate some of the main lines of discussion that the recent critical literature has followed in order to bring out some of the problems raised by a reading of the work“,²⁷ wird die literarische Form der *Politeia* in ihrer konstitutiven Bedeutung jedoch bezeichnenderweise an keiner Stelle erwähnt. Diesem Befund entspricht die Tatsache, dass in der Literatur zur *Politeia* zwar regelmäßig die *allgemeine* Erklärung zu lesen ist, dass man Platonische Dialoge nur unter Berücksichtigung ihrer literarischen Form verstehen könne. „Der Inhalt Platonischer Texte“, erklärt etwa Ottfried Höffe in seiner „Einführung“ zur *Politeia*, „steht in enger Verbindung mit ihrer Form, dem Dialog.“²⁸ „Was und wie Sokrates diskutiert,“ so Höffe weiter, „hängt von den Gesprächspartnern ab.“²⁹ Diese *generelle* Aussage über die Bedeutung der Form für die Interpretation eines Platonischen Dialogs schränkt Höffe in Bezug auf die *Politeia* jedoch wieder ein. „Innerhalb der *Politeia*“, erklärt er, „spielt die Dialogform vor allem im ersten Buch und hier noch einmal besonders in der einleitenden Szene eine Rolle.“³⁰ Die Meinung, dass die literarische Form *allein* für die Interpretation des 1. Buches relevant sei, wird von vielen Interpreten dieses Dialogs geteilt. Was die Personen des Dialogs angehe, so eine häufig anzutreffende Ansicht, würden die Bücher 2–10 der *Politeia* zu einer Kategorie Platonischer

²⁵ Vgl. demgegenüber jedoch die wichtige grundlegende Frage von Tarrant 2000, 6: „So what makes a work philosophy rather than literature? What, if anything sets Plato apart as one who wrote philosophy? Why should we approach him in the expectation of enjoying his theories rather than the works in which those theories are embedded?“ Eine historische Analyse des Verhältnisses von Philosophie und Literatur bietet Mackey 2002, Kap. 1 („The Philosophy of Genre and the Genre of Philosophy“).

²⁶ Zumindest, so die Implikation von Kahns Argument, müsse jeder, der sich für Platons Philosophie interessiere, diese Annahme setzen.

²⁷ Fronterotta 2010; das Zitat ebd. 125.

²⁸ Höffe 1997a, 16–17.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 16.

Dialoge gehören, in denen die Dialogfiguren mehr oder weniger willkürlich gewählte Namen seien.³¹ In Übereinstimmung mit Höffe erklärt etwa N. Pappas im Hinblick auf die *Politeia*: „[T]heir (sc. Glaukon und Adeimantos) personalities hardly emerge at all by comparison with those in book 1.“³² Die hermeneutische Schlussfolgerung, die Pappas aus diesem Befund zieht, lautet somit: „As a whole, the *Republic* rewards a literary reading less than other dialogues do.“³³ Wie Pappas vertritt auch C. Emlyn-Jones in seinem jüngst erschienenen Kommentar zu den ersten beiden Büchern der *Politeia* die Auffassung, dass die literarischen Elemente des Dialogs grundsätzlich auf das 1. Buch beschränkt seien. „The narrative element“ des Dialogs, erklärt Emlyn-Jones, werde mit dem Beginn von Sokrates’ Lobrede auf das Gerechtheit im 2. Buch (sc. *R.* 368c4) lediglich „formally“ durch die regelmäßigen Einschübe von „sagte ich“, „sagte er“ usw. beibehalten. In Wahrheit aber, so Emlyn-Jones, sei der nun folgende Teil der *Politeia* ein Monolog des Sokrates, und der „narrative frame“ samt der Beziehungen zwischen Sokrates und den übrigen Charakteren, darunter Glaukon, spiele hierin kaum noch eine Rolle.³⁴

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass das Thema der Lebenswahl Glaukons in der *Politeia*-Literatur kaum zur Kenntnis genommen und in seiner Bedeutung nicht erfasst worden ist.³⁵ In ihrer 2010 erschienenen Arbeit zum Motiv der Wahl des Lebens in der griechischen Literatur behandelt A. Harbach die Lebenswahl im Rahmen des Er-Mythos im 10. Buch der *Politeia*, bringt diese Wahl aber nur oberflächlich mit dem restlichen Dialog in Verbindung. Sie stellt somit zwar fest, dass Sokrates in seinem an Glaukon gerichteten Kommentar zur Jenseitswahl bestrebt ist, „das mythische Szenario auf die alltägliche Situation von Menschen zu übertragen und an die vorangegangene Diskussion, von der die *Politeia* handelte, anzuschließen.“³⁶ Gemeint ist damit freilich nur, dass das Thema Gerechtigkeit auch bei der Jenseitswahl im Er-Mythos weiterhin eine Rolle spielt.³⁷ Das

³¹ Siehe z. B. Pappas ²1995, 18: „Books 2-10 belong to those later dialogues in which characters function as little more than names.“

³² Ebd., vgl. auch ebd. 15: „Almost all its characterizations and historical allusions appear in book 1, and practically disappear thereafter.“

³³ Ebd. 15.

³⁴ Emlyn-Jones 2007, 6–8; die Zitate: 6.

³⁵ Ein seltenes Gegenbeispiel findet sich etwa bei Annas 1982, 142 Anm. 27: „What interests him [Platon] is the choice of life - a theme stressed in book 2 and emerging in book 10 in the apostrophe to Glaucon.“

³⁶ Harbach 2010, 374.

³⁷ Ebd., 374: „Um die guten von schlechten Lebensformen ... unterscheiden zu können, müsse man sich fortwährend eben damit beschäftigen, worüber sie sich vor dem *Mythos* unterhalten hätten: mit der

Außerachtlassen des Themas der Lebenswahl Glaukons zeigt sich schließlich auch an Harbachs betonter Hervorhebung des – wohl eher kontingenten – sprachlichen Sachverhaltes, dass die Jenseitswahl im 10. Buch der *Politeia* „das erste Mal“ sei, „dass in der griechischen Literatur explizit von einer ‚Lebenswahl‘ (βίου ἀρεσις) die Rede ist.“³⁸ Die Auffassung, dass die Lebenswahl weder in der *Politeia* noch in sonst einem Platonischen Dialog als Thema vorkomme, wurde zuvor von H. Kuhn vertreten. In einem Aufsatz zum Verhältnis zwischen Platon und der Tragödie erklärt er somit: „[T]he most momentous happening in the Platonic world“ – gemeint ist die Wahl zwischen einem glücklichen und einem unglücklichen Leben – „was never dramatized by Plato.“³⁹ Diesem Urteil entspricht die Tatsache, dass Sokrates’ oben zitierte Frage an Glaukon in den meisten Arbeiten zur *Politeia* schlicht ignoriert wird. R. C. Cross und A. D. Woozley behaupten in ihrem ‚philosophischen Kommentar‘ von 1964 trotz der besagten Stelle, dass Glaukon und Adeimantos im 1. Buch des Dialogs zwar anwesend seien, am Gespräch aber nicht teilnahmen.⁴⁰

Die Missachtung von Sokrates’ Frage an Glaukon zu Beginn des Dialogs geht mit einer generellen Tendenz der *Politeia*-Literatur einher, die narrative Situierung der Argumentation nicht oder nur punktuell zu beachten. So stellen sich die meisten *Politeia*-Interpreten selten oder gar nicht die Frage, *warum* Platon sich entschieden hat, Glaukon und Adeimantos als Figuren in der *Politeia* auftreten zu lassen, und *warum* er sie so auftreten lässt, wie er sie auftreten lässt. Eine Ausnahme von dieser Regel bildet in der älteren *Politeia*-Literatur R. L. Nettleship, der in seinen *Lectures on the Republic of Plato*, zuerst 1897 erschienen, Platons Charakterzeichnung von Glaukon und Adeimantos einigen Raum widmet.⁴¹ Aus der jüngsten Forschung sollte auf die Untersuchung zur Bedeutung der Charakterdarstellung in Platons Dialogen von R. Blondell verwiesen werden. Ihr Buch *The Play of Character in Plato’s*

Gerechtigkeit.“ Vgl. auch Harbachs allgemeine Erklärung, dass „eine Vielzahl von Elementen [sc. des Er-Mythos] ... eine Symbolkraft [besitzt], die sich aus der vorangegangenen Diskussion speist.“ (365).

³⁸ Ebd., 365. Sokrates verwendet den Ausdruck in R. 620a8.

³⁹ Kuhn 1941, 13. Vgl. Pl. *Tht.* 176e.

⁴⁰ Cross/Woozley 1964, 61: „Glaucón and Adeimantus, who had been present throughout the conversation of that book [sc. Buch I], took no part in it ...“ Auch Allan (²1964) übergeht in einem Kommentar zum 1. Buch der *Politeia* stillschweigend Sokrates’ Frage nach Glaukons Entscheidung in R. 347e4–6. Allerdings betont er zu Recht in Bezug auf Glaukons kurz zuvor an Sokrates gerichtete Bitte um Klärung (R. 347a6–9: Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες; ...): „The intervention of Glaucon in the discussion ... is very significant. It must suggest to every reader that Plato planned Book I as an introduction to the remainder of the *Republic*.“ (104–105).

⁴¹ Nettleship ²1901, 47–66.

Dialogues (2002) enthält ein umfangreiches Kapitel zur *Politeia*.⁴² Dem Skopos der Studie entsprechend beschränkt sich Blondell allerdings grundsätzlich darauf, die Argumentation der beiden Brüder im Zusammenhang mit ihren Charakteren zu analysieren. Sie unternimmt aber nicht den Versuch, ihre Analyse mit der spezifischen narrativen Situierung des Dialogs in Verbindung zu bringen. Es bleibt somit im Kern bei der allgemeinen Schlussfolgerung, dass die Charaktere von Glaukon und Adeimantos „are well designed (by Plato) to allow Socrates scope for his positive agenda.“⁴³

Der im Folgenden zur Geltung gebrachte Interpretationsansatz, angewandt auf die *Politeia*, findet sich allenfalls in den Arbeiten von Leo Strauss und bei einigen seiner Nachfolger. In seiner *Politeia*-Auslegung in *The City and Man* von 1964 schreibt Strauss unter Verweis auf den Anfang des Dialogs der Figur des Glaukon eine zentrale Bedeutung zu.⁴⁴ Die eigenständige Lebenswahl Glaukons spielt in Strauss' Interpretation freilich keine Rolle. Für ihn ist das zentrale Thema der *Politeia* Sokrates' Versuch, den jungen Glaukon von seinem politischen Ehrgeiz zu „heilen“.⁴⁵ Wie Strauss hebt auch A. Bloom in dem *Interpretative Essay*, das seiner zuerst 1968 erschienenen *Politeia*-Übersetzung beigelegt ist,⁴⁶ Glaukon als zentrale Figur des Dialogs hervor, und auch er rückt das Thema der „Heilung“ des politisch ehrgeizigen jungen Glaukon in den Mittelpunkt seiner Interpretation.⁴⁷ Anders als Strauss stellt Bloom in seiner Interpretation freilich Glaukons Wahl zwischen verschiedenen Lebensformen stärker heraus: „The choice between the philosophic and the tyrannic lives“, so Bloom, „explains the plot of the *Republic*.“⁴⁸ J. Howland (1993) geht in seiner Untersuchung der Bezüge zwischen der *Politeia* und Homers *Odysee* auf die Wahlsituation, in der sich Glaukon befindet, sporadisch ein.⁴⁹ Aber wie bei Strauss liegt der Fokus von Howlands Interpretation in erster Linie auf der *Erziehung* von Glaukon und Adeimantos durch

⁴² Blondell 2002, 165–250.

⁴³ Blondell 2002, 222 Anm. 194. Dabei beruft sich Blondell auf eine analoge Äußerung in einer unpublizierten Dissertation zur *Ethopoiia* in der *Politeia* von L. S. Cosruff (1994).

⁴⁴ Strauss 1964, 64.

⁴⁵ Strauss 1964, 65: „Plato's Socrates may have descended to the Piraeus together with Glaucon ... in order to find an unobtrusive opportunity for curing him of his extreme political ambition. Certain it is that the *Republic* supplies the most magnificent cure ever devised for every form of political ambition.“ Ausgangspunkt dieser Deutung ist jene einschlägige Stelle im 3. Buch von Xenophons *Memorabilien* (6, 1–18), an der eben dieser Sachverhalt erzählt wird.

⁴⁶ Bloom 1991, 307–436.

⁴⁷ Bloom 1991, 425: „Socrates takes a young man tempted by the tyrannic life and attempts to give him at least the Modicum of awareness of philosophy which will cure him of the lust for tyranny.“

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Howland 1993, 80: „Socrates is aware that Glaucon has arrived at a crossroads.“

Sokrates.⁵⁰ Ähnlich wie Howland ist auch L. H. Craig (1994) bestrebt, in der Tradition von Strauss die *Politeia* als literarischen Text zu lesen. Dabei widmet er einen substantiellen Teil seiner Studie der Figur Glaukons.⁵¹ Nun vertritt Craig in seiner Arbeit die These, dass das zentrale Anliegen der *Politeia* darin bestehe, eine enge Verbindung zwischen Krieg und Philosophie herzustellen.⁵² Deshalb interessiert ihn Glaukon vornehmlich als Verkörperung des Kriegers, während das Thema der Lebenswahl in seiner Untersuchung allenfalls am Rande zur Sprache kommt. In der Tradition der „Straussianer“ steht ferner die Untersuchung zur Mensch-Polis-Analogie in der *Politeia* von G. R. F. Ferrari (2003). Unter Verweis auf die Arbeit von Strauss widmet er einen substantiellen Teil seiner Untersuchung der Charakterzeichnung von Glaukon und seinem Bruder Adeimantos.⁵³ Ferrari kommt es dabei freilich hauptsächlich auf den Charakter, das ἦθος, der beiden Brüder an. Folglich geht er auf die spezielle *Wahlsituation*, in der sich insbesondere der jüngste von ihnen, Glaukon, in der *Politeia* befindet, nicht ein. Schließlich soll auch der jüngst erschienene, ebenfalls von Strauss beeinflusste Versuch einer zusammenhängenden Interpretation aller Platonischen Dialoge von C. Zuckert (2009) erwähnt werden. Gemäß ihrer Auffassung, dass jeder Dialog nicht bloß eine Ansammlung isolierter propositionaler Thesen und Argumente, sondern vielmehr „a specific conversation“ zwischen Personen mit individuellen Charakteren, Hintergründen und Ansichten darstelle,⁵⁴ legt sie ihrer Arbeit das oben befürwortete methodische Verfahren zugrunde, Argumente stets im Zusammenhang der spezifischen *Situation* des einzelnen Dialogs zu untersuchen. Der *Politeia* widmet Zuckert ein umfangreiches Kapitel,⁵⁵ in dem sie in Übereinstimmung mit dieser methodischen Herangehensweise zunächst das Augenmerk auf die Figuren und das „setting“ des Dialogs richtet. Zuckerts Generalthese ist, dass eine zusammenhängende Lektüre aller Platonischen Dialoge in der Reihenfolge des jeweiligen dramatischen Datums erkennen lässt, dass die einzelnen Dialoge „incidents“ eines „overarching narrative“ von den Hintergründen, der Entstehung und Entwicklung bzw.

⁵⁰ Ebd., 86: „The task with which Plato’s brothers charge Socrates is nothing less than to explicate the powers and effects of justice and injustice in the soul, to make intelligent and spirited young men like Glaucon, whom nature’s very gifts have left singularly vulnerable to the attractions of injustice, willing to honor justice.“ Siehe auch ebd., 160 und vgl. des Weiteren die Erklärung von Benardete 1978, 7: „The *Republic* is the education of Glaucon and Adimantus.“

⁵¹ Craig 1994, 112–129.

⁵² Craig 1994, 21 und passim.

⁵³ Ferrari 2003, 35.

⁵⁴ Zuckert 2009, 6.

⁵⁵ Zuckert 2009, 281–419.

„Reifung“ und schließlich den Begrenzungen Sokratischen Philosophierens seien.⁵⁶ Diese These, dass Platons Gesamtwerk gleichsam einen Bildungsroman des Philosophen Sokrates darstelle,⁵⁷ ist mit vielen Problemen behaftet, die hier nicht diskutiert werden sollen.⁵⁸ Wichtig für diese Bestandsaufnahme von *Politeia*-Interpretationen, bei denen auch narrative Aspekte des Dialogs berücksichtigt werden, ist es lediglich, darauf hinzuweisen, dass Zuckerts Hauptthese zur Folge hat, dass sie in ihrer Analyse der *Politeia* hauptsächlich auf die Figur des Sokrates fokussiert, während die übrigen Figuren des Dialogs, darunter auch Glaukon, und mithin das Thema der Lebenswahl des jungen Platon-Bruders eher zu kurz kommt, weil sie in erster Linie als Teil des „setting“ behandelt werden.⁵⁹

Insgesamt, so lässt sich der gegenwärtige Forschungsstand zusammenfassen, ist das Thema der Lebenswahl in Platons *Politeia* bis heute nicht systematisch untersucht worden. Diese Lücke zu schließen, ist das Ziel dieser Arbeit.

Die Untersuchung ist folgendermaßen aufgebaut: Im ersten Teil der Arbeit soll zunächst ein Überblick über die Geschichte der Interpretation der *Politeia* in Bezug auf die Frage gegeben werden, worin das eigentliche Thema des Dialogs besteht (I.1). Sodann soll dargelegt und begründet werden, warum die ethische Frage, ob das gerechte oder das ungerechte Leben das bessere bzw. glücklichere sei, als zentrales Thema des Dialogs betrachtet werden kann (I.2). Anschließend soll von hier aus gezeigt werden, dass diese Fragestellung in der *Politeia* aus der spezifischen Situation der Lebenswahl Glaukons hervorgeht (I.3). Vor diesem Hintergrund soll im zweiten Teil der Arbeit analysiert werden, in welcher spezifischen Weise Platon in der *Politeia* das Thema der Wahl einer bestimmten Lebensführung problematisiert. Zunächst soll untersucht werden, wie dieses Thema in der ersten Szene des Dialogs, der Kephalos-Szene, eingeführt wird (II.1). Danach soll gefragt werden, welchen Beitrag die Simonides-Exegese in der folgenden Diskussion zwischen Sokrates und Polemarchos zu dem Thema leistet (II.2). Anschließend soll dargelegt werden, wie die Wahlsituation, in der sich Glaukon und sein Bruder Adeimantos befinden, von ihnen

⁵⁶ Zuckert 2009, 7: „If we go beyond the traditional tetralogies and look at the dramatic dates, however, we see that the dialogues represent incidents in one overarching narrative. They depict the problems that give rise to Socratic philosophy, its development or maturation, and its limitations.“

⁵⁷ Dieser Vergleich stammt nicht von Zuckert selbst, sondern aus einer Rezension ihres Buches von M. Blitz (2010, 67).

⁵⁸ Es sei nur auf das methodische Problem verwiesen, dass die Festlegung eines dramatischen Datums bei vielen Dialogen mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden ist; siehe Nails 1995.

⁵⁹ Freilich soll Zuckerts Untersuchung zugute gehalten werden, dass sie Sokrates' oben zitierte Frage an Glaukon erwähnt (343). Leider verfolgt sie das hiermit evozierte Thema der Lebenswahl des Glaukon in ihrer Analyse der *Politeia* nicht weiter.

problematisiert wird (II.3–5). In den folgenden Kapiteln soll daraufhin an ausgewählten Abschnitten gezeigt werden, (a) wie das Thema der Lebenswahl Glaukons den argumentativen Aufbau des Dialogs bestimmt und (b) wie in der *Politeia* über die mit einer gelungenen Lebenswahl verbundenen Anforderungen und Schwierigkeiten reflektiert wird. Zunächst sollen Sokrates' Argumentation für das Gerechthein sowie die Beschreibung von Glaukons Urteil untersucht werden (II.6). Sodann soll der Versuch unternommen werden, die Funktion der anschließenden Argumentation zugunsten der größeren Lust des Gerechtheins im Rahmen von Sokrates' Argumentation und in Bezug auf das übergeordnete Dialogthema zu bestimmen (II.7). Es folgt eine Analyse der bildlichen Veranschaulichung der Konsequenzen des Ungerechtheins, mit der Sokrates am Ende von Buch 9 seine Argumentation abrundet, sowie der anschließenden Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen, die er aus seiner bisherigen Argumentation zieht. Dabei soll erörtert werden, wie Sokrates damit auf die Bitte reagiert, die Glaukon und Adeimantos an ihn herangetragen hatten (II.8). Im Anschluss soll untersucht werden, wie die Dichtungskritik in Buch 10 mit Glaukons Lebenswahl zusammenhängt (II.9). Danach soll geklärt werden, was Sokrates dazu motiviert, im Folgenden über Lohn und Strafe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu sprechen, obwohl Glaukon ihn speziell darum gebeten hatte, ein Argument zugunsten des Gerechtheins an sich ohne Einbeziehung von dessen Folgen zu entwickeln (II.10). Abschließend soll die Schilderung der Lebenswahl im Er-Mythos im Hinblick auf die Frage analysiert werden, was diese Schilderung für das eigentliche Dialogthema, die Lebenswahl Glaukons, leistet (II.11).

I. Thematik der *Politeia*

I.1. Zur Geschichte der Interpretation des Dialogs

Wovon handelt die *Politeia*? Die Frage nach dem zentralen σκοπός oder dem πρώτον ζήτημα des Dialogs wurde bereits in der Antike kontrovers diskutiert.⁶⁰ So findet sich etwa in dem Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος ὑπόμνημα, einer Kompilation verschiedener Schriften zur *Politeia* des Neuplatonikers Proklos, folgende Bilanz der Debatte um die eigentliche Fragestellung des Dialogs: Zahlreiche Männer höre er, so der Eindruck, der sich dem Leiter der Akademie im 5. Jh. n. Chr. ergab, die sich in der Frage nach dem σκοπός der *Politeia* untereinander streiten und dabei ihre jeweilige Ansicht sehr gut vertreten.⁶¹ Diese Kontroverse wiederholt sich in mehr oder weniger ähnlichen Formen in der modernen Platon-Forschung.⁶² Darum scheint es aufschlussreich, sie kurz zu rekapitulieren.

Viele, erklärt Proklos, würden „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) als das eigentliche Thema des Dialogs betrachten und dementsprechend die Frage, was das Gerechte (τὸ δίκαιον) und der gerechte Mensch (ὁ δίκαιος) seien, für die primäre Fragestellung halten.⁶³ Dies erschließe sich bereits daraus, so die Vertreter dieser Interpretationstradition, dass der Dialog seit frühester Zeit, wie etwa Aristoteles und dessen Schüler Theophrast bezeugen würden, den Zusatztitel

⁶⁰ Vgl. hierzu und zum Folgenden Gauss 1958, 129–130; Erler 2007, 207–208.

⁶¹ Procl. *In R.* 1, 7–14 Kroll: δοκῶ γάρ μοι πολλῶν διαμφισβητούντων ἀκούειν ἀνδρῶν εὖ μάλα προῖσταμένων τῆς ἑαυτῶν δόξης. Vgl. hierzu Abbate 1999.

⁶² Vgl. Schofield 2006, 30.

⁶³ Procl. *In R.* 1, 7, 9–12 Kroll: εἰσὶ γοῦν τινες συχνοὶ περὶ δικαιοσύνης τὴν πρόθεσιν εἶναι διατεινόμενοι καὶ ἀξιοῦντες ἡμᾶς ἐννοεῖν, πρῶτον μὲν ὅτι τοῦτ' ἐστὶν τὸ πρῶτον ἐν τῷ συγγράμματι ζήτημα, τί ποτέ ἐστιν τὸ δίκαιον καὶ τίς ὁ δίκαιος Zur Semantik des Begriffes δικαιοσύνη in der *Politeia* vgl. die Diskussion bei Annas 1981, 11–14; Vlastos 1995; Emlyn-Jones 2007, 2–3; zu Aristoteles' Besprechung der semantischen Ambiguität des Begriffes im Kapitel 5 der *Nikomachischen Ethik* siehe Salomon 1937. Die Übersetzung der von Platon verwendeten Termini δικαιοσύνη und τὸ δίκαιον und deren Gegensätze, ἀδικία und τὸ ἄδικον durch ‚Gerechtigkeit‘ und ‚das Gerechte‘ bzw. ‚Ungerechtigkeit‘ und ‚das Ungerechte‘ ist problematisch, weil die griechischen Begriffe ein breiteres semantisches Spektrum abdecken als die deutschen. Anders als ‚Gerechtigkeit‘ usw. bezeichnen die genannten griechischen Ausdrücke im weitesten Sinne Rechtlichkeit in Bezug auf Menschen oder menschliche Taten (vgl. Wolgast 2002). Im einzelnen scheint Sokrates dabei zwischen einem abstrakten Konzept (δικαιοσύνη, ‚Rechtlichkeit‘) und dessen praktischer Realisierung (τὸ δίκαιον, ‚das Rechtliche‘) zu unterscheiden (vgl. Emlyn-Jones 2007, 2 Anm. 4). Vor dem Hintergrund dieser Sachlage scheint es das beste zu sein, dieselben griechischen Termini konsequent durch dieselben deutschen wiederzugeben und dabei das weitere Spektrum der griechischen Terminologie stets vor Augen zu behalten. In der vorliegenden Arbeit verweisen die Begriffe ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ somit stets auf δικαιοσύνη bzw. ἀδικία während für τὸ δίκαιον bzw. [τὸ] δίκαιον εἶναι und deren Gegensätzen ‚das (Un)gerechte‘ bzw. ‚das (Un)gerechtsein‘ gewählt wurde.

(ἐπιγραφή) Περὶ δικαιοσύνης trage.⁶⁴ Was die politischen Teile des Dialogs betreffe, würden die betreffenden Interpreten mit Ausgangspunkt in Sokrates' Buchstabengleichnis im 2. Buch (368d1–7) behaupten, diese seien lediglich ein didaktisches Mittel, auf welches Sokrates zurückgreife, damit er „an großen Buchstaben“ deutlicher zeigen könne, was an kleinen nicht leicht zu erkennen sei.⁶⁵

Ein Reflex dieser Interpretationstradition findet sich bei Dion von Prusa (1. Jh. n. Chr.).⁶⁶ Manche, berichtet der gelehrte Redner in seinem *Euboikos*, kritisierten die *Politeia* für den Umfang der Reden und für den Zeitverbrauch, den Platon in diesem Dialog um eines Beispiels willen (περὶ τὸ παράδειγμα) aufwende.⁶⁷ Mit diesem Hinweis auf Platons paradigmatisches Verfahren in der *Politeia* will Dio seinen eigenen Gebrauch von Digressionen rechtfertigen. So schreibt er im Hinblick auf die *Politeia*: „Wir sollten also nicht jenen kritisieren, der damit begonnen hat, über den gerechten Mann und über die Gerechtigkeit zu sprechen, und dann, nachdem er die Polis um des Beispiels willen erwähnt hat, eine sehr umfangreiche Erörterung auf das Thema πολιτεία (also die Lebensweise einer Polis, *MH*)⁶⁸ aufwendet und dessen nicht müde wird, ehe er alle Abänderungen und alle Arten von πολιτεῖαι durchgegangen ist.“⁶⁹ Wenn freilich, so Dio weiter, diese Darlegungen für das

⁶⁴ Procl. *In R.* 1, 8, 10–16 Kroll: καὶ μαρτύρονται καὶ οὗτοι τὴν ἐπιγραφὴν ἀρχαιοτάτην οὖσαν· καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης ἐπιτεμνόμενος τὴν πραγματείαν ταύτην οὕτως ἔφησιν, ἐπιτέμνεσθαι τὴν Πολιτείαν, καὶ ἐν τῷ Συσσιτικῷ τοῦτον αὐτὴν προσαγορεύει τὸν τρόπον καὶ ἐν τοῖς Πολιτικοῖς ὡσαύτως, καὶ Θεόφραστος ἐν Νόμοις καὶ ἄλλοι πολλοὶ.

⁶⁵ Procl. *In R.* 1, 7, 13–17 Kroll: καὶ ἡ περὶ πολιτείας σκέψις δικαιοσύνης ἕνεκα τοῖς περὶ αὐτῆς ἐπεισῆλθεν λόγοις, ἵν' ἐν μεγάλοις γράμμασιν θεάσασθαι δυνηθῶμεν, ὅσα μὴ ῥάδιον ἐν μικροῖς ἰδεῖν.

⁶⁶ Vgl. Schofield 2006, 11–12, dem ich den Hinweis auf Dion verdanke.

⁶⁷ 7, 131: εἰ καὶ παρὰ τισιν αἰτίαν ἔχει περὶ τοῦ μήκους τῶν λόγων καὶ τῆς διατριβῆς τῆς περὶ τὸ παράδειγμα δήπουθεν.

⁶⁸ Zu dem Terminus πολιτεία im Allgemeinen siehe Bordes 1982. Zu der Bedeutung des Begriffes im Zusammenhang mit Platons gleichnamigen Dialog vgl. Xenophons etwa zeitgleiche πολιτεία Λακεδαιμονίων, einen kurzen Traktat über die Lebensweise der Spartaner, in dem der Verfasser neben politischen Institutionen Erziehung, Ehe, die Rolle der Frau, Trinkgepflogenheiten, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sowie das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft behandelt. Schofield 2006, 32, zieht aus diesem Befund den folgenden Schluss: „Education, upbringing, rules governing marriage, the role of women in society: these are the subjects a contemporary reader would have expected to find discussed in a work entitled *Politeia*.“ Auch Aristoteles definiert die πολιτεία einer Polis im 4. Buch seiner *Politik* (1295a40) als „in etwa die Lebensweise einer Polis“ (βίος τις πόλεως), wobei er sich anders als Xenophon in erster Linie für das System von Institutionen Gesetzen und Sitten interessiert, welche diese Lebensweise strukturieren und bestimmen.

⁶⁹ 7, 130: οὐδὲ ἐκεῖνο μεμπτέον, ὅστις περὶ ἀνδρὸς δικαίου καὶ δικαιοσύνης λέγειν ἀρξάμενος, μνησθεὶς πόλεως παραδείγματος ἕνεκεν, πολλαπλάσιον λόγον ἀνάλωσεν περὶ πολιτείας, καὶ οὐ πρότερον ἀπέκαμε πρὶν ἢ πάσας μεταβολὰς καὶ ἅπαντα γένη πολιτειῶν διεξῆλθε

eigentliche Thema oder Projekt (τὸ προκείμενον) des Dialogs nicht relevant seien und durch sie das Gesuchte (τὸ ζητούμενον), um dessen willen man die Darlegung in Angriff genommen habe, in keiner Weise erhellt worden sei, dann sei es durchaus billig, ihn, Platon, wie es die Kritiker tun, zurechtzuweisen. Andernfalls sei es nicht fair, Länge oder Kürze einer Darstellung nur aufgrund der Tatsache zu kritisieren, dass diese die Funktion eines Beispiels habe.⁷⁰ Sowohl die genannten Kritiker Platons als auch Dion selbst gehen also davon aus, dass der σκοπός, das πρῶτον ζήτημα oder die πρόθεσις der *Politeia* die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und des gerechten Menschen sei, während die Erörterung der besten πολιτεία hingegen den Status eines Beispiels habe.

Gegenüber dieser Auffassung, so Proklos weiter, würden allerdings ebenso viele Interpreten mit ebenso guten Begründungen behaupten, nicht Gerechtigkeit, sondern πολιτεία sei das eigentliche Thema des Dialogs.⁷¹ Auch wenn der erste Untersuchungsgegenstand der *Politeia* Gerechtigkeit sei, so sei dies eben nicht der primäre Gegenstand des Dialogs, sondern diene lediglich dazu, der πολιτεία-Untersuchung „den Weg zu bereiten.“⁷² Als Beleg für die Richtigkeit dieser These würden ihre Vertreter, wie Proklos berichtet, ihrerseits auf den Haupttitel des Dialogs verweisen.⁷³ Zum anderen würden sie die Stellen in den *Nomoi* und im *Timaios* anführen, an denen auf die Diskussion der besten πολιτεία in der *Politeia* verwiesen wird.⁷⁴ Aus diesen Verweisen, würden sie behaupten, gehe deutlich hervor, dass der σκοπός der Πολιτεία kein anderer sei als die Skizze (ὕψιγης) der besten πολιτεία.⁷⁵

Proklos selbst vertritt die Meinung, dass es keine „primäre Frage“, πρῶτον ζήτημα, und mithin auch nicht zwei verschiedene σκοποί in der *Politeia* gebe.⁷⁶ Beide Themen, die

⁷⁰ 7, 131–132: ἀλλ’ ὡς οὐδὲν ὄντα πρὸς τὸ προκείμενον τὰ εἰρημένα καὶ οὐδ’ ὁπωστικοῦν σαφεστέρου δι’ αὐτὰ τοῦ ζητουμένου γεγονότος, οὐπερ ἔνεκεν ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸν λόγον παρελήφθη, διὰ ταῦτα, εἴπερ ἄρα, οὐ παντάπασιν ἀδίκως εὐθύνεται. ... καθ’ αὐτὸ δὲ ἄλλως οὔτε μῆκος οὔτε βραχύτητα ἐν λόγοις ἐπαινεῖν ἢ ψέγειν δίκαιον.

⁷¹ Procl. In R. 1, 8, 6–8 Kroll: ἕτεροι δὲ οὐκ ἐλάττους τούτων οὐδὲ ἀνεχεγγώτερα γράφοντες περὶ πολιτείας εἶναι τὴν πρόθεσιν. Proklos erläutert nicht, was die betreffenden Interpreten unter dem Begriff πολιτεία verstehen.

⁷² Procl. In R. 1, 8, 8–10 Kroll: εἰ καὶ πρότερον ζήτημα γέγονεν περὶ δικαιοσύνης, οὐχ ὡς προηγούμενον ὄν, ἀλλ’ ὡς ἑνὸς πρόσωπον τῷ περὶ πολιτείας σκέματι παρέχον ὁδόν.

⁷³ Die genaue Form des von Platon verwendeten Titels ist umstritten. Die Handschriften F und D haben den Singular πολιτεία, A hingegen den Plural πολιτεῖαι. In den Testimonien finden sich beide Varianten. Vgl. zu diesem Thema neben Diog. Laert. 3, 60 sowie dem kritischen Apparat bei Slings (2003) Erler 2007, 202; O’Meara 2008, 44; Westerink 1981. Zum Zusatztitel vgl. Anm. 64.

⁷⁴ Procl. In R. 1, 9, 17–1, 11, 4 Kroll.

⁷⁵ Procl. In R. 1, 11, 1–3 Kroll: ὥστε διὰ πάντων εἶναι δῆλον τὸν τῆς Πολιτείας εἶναι σκοπὸν μὴ ἄλλον ἢ τὴν τῆς ἀρίστης πολιτείας ὕψιγιν.

⁷⁶ Procl. In R. 1, 11, 5–13 Kroll; vgl. 1, 13, 9–11 Kroll.

Gerechtigkeit des Individuums und die gerechte Polis, würden vielmehr, so Proklos ebenfalls mit Rückgriff auf Sokrates' Buchstabengleichnis, *zusammen* den inhaltlichen Kern des Dialogs ausmachen, indem sie sich so zueinander verhalten wie kleine und große Buchstaben, die denselben Text bilden: Was die Gerechtigkeit in der einzelnen Seele sei, dies sei in einer wohlgeordneten Polis im Ganzen deren πολιτεία.⁷⁷ Der gerechte Mensch und die gerechte Polis, so Proklos' neuplatonische Erläuterung seiner Interpretation, seien mithin nur hinsichtlich des „Stoffes“ (ὕλη) verschieden, hätten aber dieselbe „Form“ (εἶδος).⁷⁸ Folglich unterscheide sich die Gerechtigkeit des Menschen von der Gerechtigkeit einer Polis nur „in ihrem Umfang“ (τῷ πόσῳ), nicht „in ihrem Wesen“ (οὐσίᾳ).⁷⁹ Die Analogie zwischen einem gerechten Menschen und einer gerechten Polis hätte nach Proklos' Auslegung mithin nicht bloß die didaktische Funktion der Veranschaulichung, sondern wäre vielmehr essentieller Natur. Mit der Untersuchung der besten πολιτεία, erklärt Proklos, schreite Platon lediglich von der Betrachtung einer Instanz der Eigenschaft ‚gerecht‘, nämlich des Individuums, zu der gleichzeitigen Betrachtung mehrerer Instanzen derselben Eigenschaft, wie sie in einer Polis gegeben seien.⁸⁰ Diese Methode habe dabei, so Proklos' Exegese des Buchstabengleichnisses, insofern einen heuristischen Vorteil, als sie aus einer „beschränkten“ (συνηρημένη) Instanz der zu untersuchenden Eigenschaft eine „deutlichere“ (φανότερος) mache.⁸¹

Proklos' Arbeiten zu Platons *Politeia* waren in der Spätantike sehr einflussreich.⁸² Insgesamt scheint in der Antike allerdings die von ihm referierte Auffassung der *Politeia* als einer praktisch-politischen Schrift, deren Hauptthema die Erörterung der besten πολιτεία sei,

⁷⁷ Procl. In R. 1, 12, 1–15 Kroll: καὶ ἡ δικαιοσύνη κατ' αὐτὸν πολιτεία ψυχῆς, καὶ ἡ ἀρίστη πολιτεία δικαιοσύνη πόλεως. ... ὅτι δὲ καὶ Πλάτων ταύτην ἔχει περὶ τούτων τὴν δόξαν, λάβοιμεν ἂν ἐννοήσαντες ὅπως μεταβαίνων ἀπὸ τοῦ περὶ δικαιοσύνης ζητήματος ἐπὶ τὸν περὶ τῆς πολιτείας λόγον οὕτω φησὶν ποιεῖσθαι τὴν μετάβασιν, οὐχ ὡς ἀπ' ἄλλου πράγματος ἐπ' ἄλλο τῇ φύσει διαφέρον, ἀλλ' ὡς ἀπὸ μικρῶν γραμμάτων ἐπὶ μείζω καὶ φανερώτερα, τὰ αὐτὰ δὲ δηλοῦντα. Vgl. 1, 11, 13–14: ὁ γὰρ ἐστὶν ἐν μιᾷ ψυχῇ δικαιοσύνη, τοῦτο ἐν τῇ εὐ οἰκουμένη πόλει πάντως ἢ τοιαύτη πολιτεία. Vgl. 1, 13, 11–15: καὶ ἄρξασθαι μὲν ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης τὴν ζήτησιν ὡς ἐν ἐνὶ πολιτείας οὔσης, μεταβῆναι δὲ εἰς τὴν περὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης ὡς ἐν πολλοῖς δικαιοσύνης οὔσης, καθάπερ ἀπὸ μικρῶν γραμμάτων ἐπὶ μείζω τῆς μεταβάσεως γιγνομένης, ὡς αὐτὸς φησιν.

⁷⁸ Procl. In R. 12, 15–17 Kroll: οὐκοῦν ἢ μὲν ὕλη διάφορος ὡς τῶν μικρῶν καὶ μεγάλων γραμμάτων, τὸ δὲ εἶδος ταυτὸν ὡς ἐκείνων.

⁷⁹ Procl. In R. 1, 12, 17–19 Kroll: μόνῳ ἄρα τῷ ποσῷ τῶν ὑποκειμένων διεστήκατον τό τε τῆς ἀρίστης πολιτείας εἶδος καὶ τὸ τῆς πολιτικῆς δικαιοσύνης, τὴν δὲ οὐσίαν μίαν εἰλήχον.

⁸⁰ Procl. In R. 1, 13–19 Kroll: ἀπὸ πολιτείας οὖν ἐπὶ πολιτείαν ἢ μετάβασις, ἀπὸ τῆς ἐν ἐνὶ θεωρουμένης ἐπὶ τὴν ἐν πολλοῖς ...

⁸¹ Procl. In R. 1, 13, 20 Kroll: ... καὶ ἀπὸ δικαιοσύνης ἐπὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τὴν φανότεραν.

⁸² Erler 2007, 207.

vorherrschend gewesen zu sein.⁸³ Aristoteles las den Dialog, so zumindest der Eindruck, der sich aus den überlieferten Pragmatien erschließt, in erster Linie als politischen Text,⁸⁴ und dieser Umstand dürfte die antike Rezeption des Dialogs maßgeblich beeinflusst haben. Thrasyllus, der erste bekannte Herausgeber einer Platon-Gesamtausgabe, klassifizierte vermutlich die *Politeia* als einen πολιτικός [sc. διάλογος].⁸⁵ Ungefähr zur selben Zeit bestätigt Ciceros Umgang mit der *Politeia* die politische Rezeption des Dialogs in dieser Epoche. Am 2. Mai 49 schreibt er etwa an Atticus, „Platons Äußerungen über die Tyrannis“ (*illa Platonis de tyrannis*) würden ihn erwarten lassen, dass Cäsars Herrschaft nicht länger als sechs Monate dauern dürfte.⁸⁶

Als „politischer Dialogtypus“ wird die *Politeia* ebenfalls in den überlieferten Handschriften der *Einführung in die Dialoge Platons* (Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους) klassifiziert,⁸⁷ die dem Neuplatoniker Albinos aus Smyrna (2. Jh.) zugeschrieben wird. Der Text der Εἰσαγωγή ist an dieser Stelle stark beschädigt,⁸⁸ aber Albinos scheint dieselbe Klassifikation verwendet zu haben wie Thrasyllus. Dabei lässt seine Formulierung (ὑπάγονται ... τῷ δὲ πολιτικῷ [sc. χαρακτήρι] ... πολιτεία) vermuten, dass das bei Diogenes Laertios überlieferte Thrasyllische System inzwischen die herkömmliche Klassifikation der Dialoge darstellt.⁸⁹ Albinos' Zeitgenosse, der Neuplatoniker Alkinoos,⁹⁰ hebt dagegen den ethischen Aspekt der *Politeia* hervor, indem er unterstreicht, dass man die Forderung, dass ἀρετή um ihrer selbst willen angestrebt werden solle, in den meisten Platonischen Dialogen finden könne, „am meisten aber in der gesamten *Politeia*“ (Hervorh. M. H.).⁹¹

⁸³ Siehe Neschke-Hentschke 1995 und vgl. Erler 2007, 207.

⁸⁴ Siehe etwa Pol. 2, 1–6; 4, 4; 5, 12; 8, 7 und vgl. Bornemann 1924; Stalley 1991; Höffe 1997b.

⁸⁵ Diese Annahme wird dadurch nahe gelegt, dass Diogenes Laertios im Kontext der von ihm referierten thrasyllischen Gliederung des Dialogs ebendiese Bezeichnung, die er vermutlich auch von Thrasyllus übernommen hat, verwendet (3, 60).

⁸⁶ *Ad Att.* 10, 8, 6–8. Zu Ciceros *Politeia*-Rezeption vgl. Neschke-Hentschke 1995, Kap. 7 sowie dies. 1999.

⁸⁷ Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους 148 Hermann: τῷ δὲ πολιτικῷ [sc. χαρακτήρι ὑπάγονται] Κρίτων, Πολιτεία ...

⁸⁸ Siehe hierzu Nüsser 1991, 224–235.

⁸⁹ Nüsser 1991, 58, datiert dieses Klassifikationssystem in die Zeit um Christi Geburt.

⁹⁰ Die Datierung dieses in den Handschriften als Autor einer Platon-Einführung (Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογμάτων oder Διδασκαλικός) genannten Neuplatonikers ist nicht sicher, das zweite nachchr. Jahrhundert wird allerdings von den meisten Forschern als das Wahrscheinlichste betrachtet; vgl. Dillon 1993, IX–XIII; Nüsser 1991, 210–223.

⁹¹ Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογμάτων 27, 5 Dillon: Ὅτι δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς ἡγεῖτο εἶναι δι' αὐτὰς αἰρετάς, ὥς ἀκόλουθόν γε ληπτέον τῷ μόνον αὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ καλὸν ἀγαθόν· καὶ δὴ ἐν πλείστοις τοῦτο αὐτῷ ἐπιδέδεικται καὶ μάλιστα ἐν ὅλῃ τῇ Πολιτείᾳ. Vgl. hierzu das allgemeine Urteil von Annas 1997, 147–8:

Ciceros *De Republica*, ein eindeutig politisches Seitenstück zu Platons *Politeia*, dürfte letztlich die Ursache dafür sein, dass der Dialog in der Renaissance in erster Linie als politischer Text gelesen wurde. So ordnet etwa Henri Estienne in seiner maßgeblichen Gesamtausgabe der Platonischen Werke von 1578 die *Politeia* den politischen Schriften zu.⁹²

In der neuzeitlichen Interpretationsgeschichte des Dialogs dominierte zunächst weiterhin die politische Auffassung, was nach wie vor nicht zuletzt auf den Einfluss von Ciceros *De republica* zurückzuführen sein dürfte.⁹³

Erst Carl Morgenstern und kurz darauf Friedrich Schleiermacher hoben gegen Ende des 18. Jahrhunderts erneut die ethische Fragestellung nach dem Vorzug des gerechten Lebens als *die* zentrale Fragestellung des Dialogs hervor.⁹⁴ So erklärt etwa Morgenstern zu Beginn seines 1794 erschienenen *Politeia*-Kommentars kategorisch: „id, unde principium totius disputationis ducitur, non esse rempublicam, sed iustitiam. Id cuius declarandi causa instituitur omnis, quae his libris de civitate sequitur, disputatio, esse iustitiam; id, ad quod Socrates tanquam ad primariam dissertationis scopum saepissime recurrit, esse iustitiam; id, denique, quo totum colloquium concluditur, iustitiam esse.“⁹⁵ Ganz ähnlich hält Schleiermacher in der Einleitung zur seiner Übersetzung der *Politeia* (zuerst 1826) fest, „dass die ursprünglich aufgestellte Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens in der That das Ganze beherrscht, so dass alles, was sich hierauf nicht bezieht, nur als Ausschweifung zu betrachten ist.“⁹⁶

Die Frage nach dem ‚eentlichen‘ Thema der *Politeia* gilt indes weiterhin als notorisch schwierig. So beurteilt etwa Stallbaum in seiner Platon-Ausgabe (zuerst 1821–1825) die „vetus controversia“ über das Thema der *Politeia* folgendermaßen: „Quae iudicia quantumvis inter ipsa discrepent, tamen omni tempore suos habuerunt patronos, qui ea rationibus satis gravibus tuerentur.“⁹⁷

„The so-called „Middle“ Platonists ... read the *Republic* and other dialogues as putting forward a theory of the type we call eudaimonist.“

⁹² Stephanus 1578. Zur *Politeia*-Rezeption in der Renaissance vgl. die Kapitel II/1–3 bei Hankins 1990, sowie Erler 2007, 535–538 mit Angaben von weiterer Literatur (736–737).

⁹³ Vgl. Blößner, 1997, 4 mit Verweis auf Neschke-Hentschke 1994, X.

⁹⁴ Vgl. Neschke-Hentschke 1994, ebd.

⁹⁵ Morgenstern 1794, Bd. 2, 50–51.

⁹⁶ Schleiermachermacher ³1855, Bd. 3/1, 42.

⁹⁷ Stallbaum 1829, Bd. 3/1, XVII.

Das 19. und das 20. Jahrhundert verzeichnen zahlreiche Arbeiten zur *Politeia*.⁹⁸ Die überwiegende Mehrheit der Interpreten verzichtet freilich auf eine Diskussion der Themenfrage und setzt stillschweigend die eine oder andere – in der Regel die politische – Deutung einfach als gegeben voraus.⁹⁹ So finden sich zahlreiche kategorische, aber unbegründete Bestimmungen des primären Dialogthemas wie etwa die folgende Feststellung Cornfords in dessen viel benutzter kommentierter Übersetzung von 1941: „The author of the earliest Utopia in European literature confronts the modern reader with the ultimate problem of politics: How can the state be so ordered that as to place effective control in the hands of men who understand that you cannot make either an individual or a society happy by making them richer or more powerful than their neighbours.“¹⁰⁰ Ein besonders prominentes Beispiel dieses Verfahrens ist das kurz nach Cornfords Übersetzung erschienene Buch Karl Poppers *The Open Society and Its Enemies* (zuerst 1944). Ohne Begründung geht Popper davon aus, dass Platon mit der *Politeia* eine politische Agenda gehabt hat, und macht ihm sodann bekanntlich den Vorwurf, er habe mit der *Politeia* einen totalitären Kastenstaat propagiert.¹⁰¹

Eine besondere Variante dieser Deutungstradition stellt das Werk von Leo Strauss dar. Strauss, dessen Arbeit *The City and Man* in vielerlei Hinsicht als kritische Antwort auf Popper betrachtet werden kann, lehnt Poppers wörtliche Auslegung der politischen Parteien zunächst ab. Platon habe mit der *Politeia* nicht, wie von Popper angenommen, die Absicht gehabt, einen großen realpolitischen Wurf zu machen. Dies habe er erst und nur mit den *Nomoi*

⁹⁸ Ein Verzeichnis der deutschsprachigen Literatur in dem Zeitraum von 1800-1970 bietet die Spezialbibliographie von U. Zimbrich (Zimbrich 1994). Darüber hinaus sei neben den allgemeinen Platon-Bibliographien von Cherniss 1959, 1960 und Brisson 1977, 1983, 1988, 1992, 1999, 2004 auf die Auswahlbibliographien zur *Politeia* bei Vegetti 1998–2007, und Erler 2007 sowie auf die Bibliographien in den folgenden Sammelbänden zur *Politeia* verwiesen: Ferrari (Hg.) 2007, Santas (Hg.) 2006, Dixsaut 2005-2006, Rosen 2005, Mitchell/Lucas 2003, Gutiérrez 2003, Sayers 1999, Ostfeld 1998, Höffe 1997. Da aufgrund der Fülle von Arbeiten nicht jede einzelne gewürdigt werden kann, soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, wesentliche Gesichtspunkte der neuzeitlichen Diskussion über die Themenfrage anhand repräsentativer Beispiele nachzuzeichnen. Zu diesem Umgang mit der Sekundärliteratur vgl. Blößner 1997, 5 Anm. 5.

⁹⁹ Ein Beispiel bietet Klosko 2006.

¹⁰⁰ Cornford 1941, XXVII; vgl. dazu auch die entsprechende, ebenfalls unbegründete *petitio principii*, was den Status der häufig als politisch betrachteten Bücher 5-7 betrifft: „The whole of part III [sc. die Bücher 5-7, MH], the central and most important part of the *Republic*, is treated as if it were a digression.“ (ebd. 260).

¹⁰¹ Popper 1945. Eine Zusammenfassung von Poppers Kritik an Platon bietet Vegetti 1999, 109–117; vgl. Schofield 2006, 195–196. Zu Poppers Platon-Kritik und deren Nachwirkung vgl. die Beiträge in Bambrough 1967; Otto 1994.

getan.¹⁰² Die Intention, die hinter den politischen Erörterungen der *Politeia* stehe, sei, erklärt Strauss, vielmehr zugleich die Unmöglichkeit und die innewohnende Gefahr der geschilderten politischen Institutionen und Maßnahmen ins Licht zu stellen.¹⁰³ Auf diese Weise steht Strauss, indem er hinter der *Politeia* eine gleichsam anti-politische Agenda erkannt haben will, letztlich auch in der politischen Deutungstradition des Dialogs.

Als weitere Beispiele dieses Auslegungsverfahrens, bei dem ohne nähere Begründung davon ausgegangen wird, Platon habe mit der *Politeia* in erster Linie ein politisches Anliegen verfolgt, können aus der jüngeren Forschungsgeschichte etwa Kloskos *The Development of Plato's Political Theory* von 1986 (²2006) oder T. Samaras, *Plato on Democracy* von 2002 angeführt werden.¹⁰⁴

Daneben gibt es jedoch auch eine nicht unerhebliche Zahl an Arbeiten, die sich mit der Frage nach dem σκοπός des Dialogs argumentativ auseinandersetzen. So muss es als kräftiges Understatement betrachtet werden, wenn A. E. Taylor zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem *Plato. The Man and his Work* (zuerst 1926) bemerkt: „It has sometimes been asked

¹⁰² Vgl. Strauss 1975, 1: „The *Laws* is the most political work of Plato. One may even say that it is his only political work.“

¹⁰³ Strauss 1964, 138: „Socrates makes clear in the *Republic* of what character the city would have to be in order to satisfy the highest need of man. By letting us to see that the city constructed in accordance with this requirement is not possible, he lets us see the essential limits, the nature, of the city.“ Vgl. Strauss 1975, 1: „[T]he *Republic* does not in fact present the best political order but rather brings to light the limitations, the limits, and therewith the nature of politics.“ Als Gewährsmann für seine Deutung verweist Strauss auf Cicero und dessen Bemerkung in der *De Republica* (2, 52): ... *civitatemque optandam magis quam sperandam, quam minimam potuit, non quae posset esse, sed in qua ratio rerum civilium perspicere posset, effecit*. Strauss' These hat nicht wenige Anhänger gefunden; siehe etwa die beinahe wörtliche Wiedergabe bei seinem Schüler Allan Bloom (Bloom ²1991, 343): „Socrates takes Glaucon and Adeimantos to the limits of politics, and it is at the limits that one can see both the nature and the problems of politics. We have learned that justice is a political question. Can there be a regime whose laws are such as to serve the common good while allowing each of its members to reach his natural perfection?“ Vgl. auch ders. 379–89 sowie Halliwell ²1998, 6 mit Anm. 5.

¹⁰⁴ Klosko ²2006; Samaras 2002; siehe etwa die folgende Behauptung Kloskos: „Among the means Plato allows ideal rulers are putting citizens to death or banishing them. An indication that this was Plato's attitude when he wrote the *Republic* is the fact that, in that work, he is willing to resort to drastic measures indeed against the population of the soon-to-be reformed state“ (188); vgl. dazu die Erklärung Samaras: „As a political work, the *Republic* is permeated by an unrelenting anti-democratic spirit which makes its presence felt not only in Plato's presentation of democracy as a historical constitution in Book Eight, but more or less throughout the whole dialogue“ (62). Darüber hinaus finden sich in zahlreichen Handbüchern entsprechende kategorische, aber unbegründete Bestimmungen des Themas; siehe etwa Ottmann 2001, 2: „Platons politisches und philosophisches Hauptwerk, die *Politeia*, ...“.

whether the *Republic* is to be regarded as a contribution to ethics or to politics. Is its subject ‘righteousness’ or is it the ‘ideal state’?¹⁰⁵

Im Mittelpunkt der Debatte um das eigentliche Thema der *Politeia* steht nach wie vor die Frage, welcher Stellenwert den politischen Ausführungen zukommt, die Sokrates im Rahmen seiner Argumentation macht. Weitestgehend unumstritten ist dabei seit Morgenstern und Schleiermacher der übergeordnete argumentative Verlauf des Dialoggesprächs.¹⁰⁶ Aus formaler Sicht, darin ist sich die Mehrheit der Interpreten einig, ist die ethische Debatte über die Gerechtigkeit das primäre Thema des Dialogs. Dieses primäre Thema, auch darin stimmen die meisten Interpreten überein,¹⁰⁷ ist der Auslöser der analogistischen Untersuchung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Polis und Individuum, die den Kern von Sokrates’ Argumentation ausmacht. Insofern herrscht darüber weitestgehend Einigkeit, dass die Dialogpartien, in denen es um gute und schlechte πολιτεῖαι einer Polis geht, der übergeordneten ethischen Themenstellung formal untergeordnet ist. Dies war, wie Proklos berichtet, auch in der antiken Kontroverse unumstritten. Umstritten ist in der antiken wie auch in der modernen Diskussion mithin nicht der formale Status der politischen πολιτεία-Abschnitte. Worüber seit der Antike debattiert wird, ist vielmehr der *intentionale* Stellenwert dieser Abschnitte.

Manche Interpreten der *Politeia* deuten das analogistische Verfahren des Sokrates so, dass sich die Frage nach dem eigentlichen Thema des Dialogs gar nicht als ein Entweder-Oder stellt. Die Analogie, so die bereits von Proklos neuplatonisch formulierte These, sei insofern essentialistischer Natur, als eine gerechte Polis sich nur in Ihrem Umfang, nicht aber in ihrem Wesen von einem gerechten Menschen unterscheide. Folglich erübrige sich die Frage, ob Platon in der *Politeia* zwei σκοποί verfolge. Thema des Dialogs sei vielmehr gemäß der behaupteten essentialistischen Analogie zwischen Polis und Mensch *gleichzeitig* die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Gemeinwesens und des Individuums sowie deren jeweilige Zuträglichkeit bzw. Abträglichkeit für das Glück. Diese These wurde in der Neuzeit etwa von R. L. Nettleship in dessen *Lectures on the Republic of Plato* (zuerst 1897) vertreten. Dem Verfahren der *Politeia*, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zunächst in einer Polis und sodann im Individuum zu untersuchen, liege die Auffassung zugrunde, erklärt Nettleship,

¹⁰⁵ Taylor ⁷1960, 265.

¹⁰⁶ Vgl. etwa die im Kern weitestgehend übereinstimmende Zusammenfassungen des Dialoggesprächs bei Morgenstern 1794, 53–59; Schleiermacher ³1855, Bd. 3/1, 27–42; Stallbaum 1829–30, Bd. 3/1–2; Wilamowitz 1920; Cornford 1941; White 1979; Pappas ²1995, 27–192; Rowe 2006, 12–14; Erler 2007, 208–217.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 106.

„that the life of the state is the life of the men composing it.“ Demnach, so Nettleships neuplatonisch inspirierte Erläuterung, gelte auch für die Eigenschaft des Gerechtseins, dass „[t]he justice of the state ... is the justice of the individuals who compose it.“¹⁰⁸ Dies müsse freilich nicht bedeuten, „that justice in a state manifests itself in exactly the same way as justice in a private individual“, sondern „simply that, if there is such a thing as justice, its essential nature is the same, however and wherever it manifests itself, whether in a man’s private life or in his public relations.“¹⁰⁹

Noch verbreiteter als die essentialistische Deutung ist die damit verwandte Ansicht, dass der Versuch, den σκοπός des Dialogs entweder als ethisch oder als politisch zu definieren, deshalb müßig sei, weil die beiden in Sokrates’ Analogieverfahren thematisierten Instanzen von Gerechtigkeit – die menschliche und die politische – sich im kausalen Sinne gegenseitig bedingen würden. Paradigmatisch ist etwa die Argumentation von W. K. C. Guthrie. Im 4. Band seiner monumentalen *History of Greek Philosophy* gelangt Guthrie somit zunächst zu der Auffassung, Thema der *Politeia* sei „the nature of justice and injustice and their consequences for the just and the unjust man.“¹¹⁰ Der vollkommen gerechte Mensch sei nun, so Guthrie weiter, zugleich „the perfectly good man in every way“.¹¹¹ Daher versteht er die *Politeia* grundsätzlich als ethisches Werk, dessen primäres Thema die optimale Lebensführung sei: „So our subject becomes“, folgert Guthrie mit einem Zitat aus dem 1. Buch, „to determine the whole course of life to the best advantage.“¹¹² Die *Politeia* sei demnach „Plato’s full and final answer to the question in the *Gorgias*; ‘how to live’.“¹¹³ Damit greift er auf die Ansicht Taylors zurück, der seinerzeit betont hatte, die primäre Frage des Dialogs sei „a strictly ethical one“ – nämlich die folgende: „What is the rule of right by which a man ought to regulate his life?“ (ebd.).¹¹⁴ Im Hinblick auf die politischen Abschnitte des Dialogs erklärt Guthrie ähnlich wie bereits Schleiermacher, diese seien der ethischen Fragestellung nach der besten Lebensführung prinzipiell untergeordnet.¹¹⁵ Das gute Leben

¹⁰⁸ Nettleship ²1901, 68.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Guthrie 1975, 434.

¹¹¹ Ebd., 435.

¹¹² Ebd. Die zitierte Stelle, R. 344e1–3, lautet im griechischen Original: διορίζεσθαι ὅλου βίου διαγωγὴν, ἣ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῷη.

¹¹³ Ebd.; vgl. Pl. *Grg.* 492d3–5 [Sokrates]: δέομαι οὖν ἐγὼ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατὰδηλον γένηται πῶς βιωτέον.

¹¹⁴ Taylor ⁷1960, 265. Im Einzelnen argumentiert Taylor dabei weitestgehend – ohne diesen zu nennen – entlang von Proklos’ Auslegung.

¹¹⁵ Guthrie 1975, 435.

könne aber, behauptet Guthrie weiter, nur in menschlicher Gemeinschaft gelebt werden. Ebendies, so Guthries Konklusion, sei mithin der Grund, warum neben dem individuellen auch der politische Aspekt der ethischen Fragestellung mitbehandelt werden müsse.¹¹⁶

Vor Guthrie wurde die These von der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Polis und Mensch etwa von dem einflussreichen französischen Philosophiehistoriker Alexandre Koyré vertreten. In seiner noch im selben Jahr ins Englische übersetzten *Introduction à la lecture de Platon* von 1945 schreibt er über die Frage nach dem primären Thema der *Politeia*: „C’est là, à notre avis, une question parfaitement oiseuse; c’est même bien pis que cela, c’est un contresens. Car cette question présuppose ... un divorce entre la morale et la politique ..., divorce dont, justement, Platon voulait à aucun prix. ... [P]arce ce que cette analogie repose sur une dépendance mutuelle, il est impossible d’étudier l’homme sans étudier, en même temps, la cité dont il fait partie. La structure psychologique de l’individu et la structure sociale de la cité se correspondent d’une manière parfaite, ou, en termes modernes, psychologie sociale et psychologie individuelle s’impliquent mutuellement.“¹¹⁷ In jüngster Zeit haben u.a. J. Lear, O. Höffe und M. Schofield, der seinerseits auf Koyré verweist, die Interdependenz-These erneut aufgegriffen.¹¹⁸

Eine gewisse Verbreitung findet auch weiterhin die laut Proklos bereits in der Antike kursierende Meinung, dass die *πολιτεία*-Diskussion des Dialogs zwar formal durch die Frage nach dem Glück des gerechten Menschen ausgelöst werde, sich im Laufe des Gesprächs dann aber verselbständige, indem sie gleichsam über ihren ursprünglichen Zweck hinauswachse?¹¹⁹ Somit erweise sich, lautet ein nicht selten vorgetragenes Urteil, die als Digression eingeführte Erörterung bestimmter Aspekte der idealen Polis, die sich über die Bücher 5 bis 7 erstreckt, schließlich doch als die Hauptsache der *Politeia*. Diese Dialogpartie sei, so etwa M. Schofield, trotz ihres formalen Status einer Digression, letztlich „the crowning glory of the whole dialogue“.¹²⁰ Diesem Urteil entsprechend sieht Schofield „several compelling reasons for according the *Republic* pride of place in any treatment of Plato’s political thought.“¹²¹ Dazu gehöre in erster Linie der Umstand, „that the dialogue contains Plato’s most striking ideas in political philosophy“.¹²² Somit besteht ein großer Teil der *Politeia*-Interpreten des 20.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Koyré 1945, 123–124.

¹¹⁸ Lear 1992; Höffe 1997b, 69–93; Schofield 2006, 30–35, 253–258.

¹¹⁹ Vgl. Ferrari 2003, XXIII.

¹²⁰ Schofield 2006, 31.

¹²¹ Schofield 2006, 9.

¹²² Ebd.

und des 21. Jahrhunderts darauf, dass der eigentliche Skopos der *Politeia* ein politischer sei.¹²³

Gleichwohl lässt in jüngster Zeit auch eine Reihe von Versuchen verzeichnen, die ethische Themenstellung der *Politeia* stärker in den Vordergrund der Interpretation des Dialogs zu rücken.¹²⁴ So haben gegenüber der mehrheitlichen Tendenz, die *Politeia* realpolitisch zu deuten einige Interpreten wieder die Schleiermachersche Auffassung vertreten, dass die politischen Teile des Dialogs der übergeordneten ethischen Themenstellung sowohl formal als auch sachlich und intentional untergeordnet seien.

In ihrer einflussreichen *Introduction to Plato's Republic*, erschienen 1981, behauptet J. Annas, Inhalt des Dialogs sei „an expansive theory of justice“.¹²⁵ Weil Platon, so Annas, Gerechtsein als eine Eigenschaft begreife, „which regulates our relations with others“, impliziere eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit zwangsläufig eine Erörterung der überindividuellen, politischen Dimension dieses Phänomens.¹²⁶ Später wird Annas ihr Verständnis der Thematik des Dialogs jedoch revidieren (dazu weiter unten).

Gegenüber der von Annas und anderen vertretenen Deutung der *Politeia* als Platons Antwort auf die Frage, was Gerechtigkeit sei, hat P. Stemmer in einer 1988 vorgelegten Untersuchung zur Themenstellung der *Politeia* („Der Grundriß der Platonischen Ethik“) ähnlich wie Taylor und Guthrie den eudaimonistischen Aspekt des Dialogs erneut betont.¹²⁷ Ausgehend von der im 1. Buch des Dialogs formulierten Fragestellung, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit jeweils in der Seele eines Menschen bewirken, bestimmt Stemmer somit den Nachweis der beiden seelischen Eigenschaften Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf das Glück bzw. Unglück des Betreffenden als das zentrale Thema des Dialogs.¹²⁸

Diesem Zweck wiederum, so das Ergebnis, zu dem N. Blößner in einer auf Stemmer aufbauenden, 1997 erschienenen Studie zur Argumentation der *Politeia* gelangt, diene auch das Analogieverfahren des Dialogs.¹²⁹ Weil die Beschaffenheit der gerechten und der ungerechten Seele sich nicht direkt beobachten lasse, so Blößner, bediene sich Sokrates eines

¹²³ Siehe neben Schofield 2006 etwa Pradeau 2002 und 2005; Vegetti 1997, 1999 und 2009; Zuolo 2009.

¹²⁴ Einen Versuch, Tendenzen der jüngsten *Politeia*-Forschung zusammenzufassen, macht Fronterotta 2010.

¹²⁵ Annas 1981, 10–13 (13).

¹²⁶ Ebd.: „An expansive theory of justice will ... make our relations with others central to moral life, and tend to stress the individual's relations in society as partly constitutive of moral attitudes.“

¹²⁷ Stemmer 1988; vgl. Stemmer 1992.

¹²⁸ Stemmer 1988, 559–554.

¹²⁹ Blößner 1997.

„Schlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare.“¹³⁰ Zunächst werde somit eine sichtbare Instanz des Prädikats ‚gerecht‘, nämlich die Polis, auf ihre Eigenschaften hin untersucht, um sodann die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf die unsichtbare Instanz, die Seele, zu übertragen.¹³¹ Dabei deute die „zielgerichtete Gestaltung“ des Analogieverfahrens „nicht darauf hin, daß Platon selbst ernsthaft an einen analogen Aufbau von Polis und Seele geglaubt hat“.¹³² Das Analogieverfahren diene mithin „nicht der Ermittlung politischer, sondern seelischer Zustände; die argumentative Priorität liegt eindeutig bei der Seele“.¹³³

R. L. Nettleship hatte seinerzeit im Hinblick auf die Erörterungen der vier schlechten πολιτεῖαι im 8. Buch des Dialogs argumentiert, die jeweiligen Beschreibungen schlechter politischer Ordnungen seien in Wirklichkeit „an expression of the domination of a certain psychological tendency which, if unchecked, will inevitably produce certain results in society and in individual life.“¹³⁴ Ähnlich argumentiert Blößner in seiner Analyse der schlechten Ordnungen, dass diese von vornherein als Paradigmen bestimmter zunächst verborgener menschlicher Eigenschaften konzipiert sind: „Der sogenannte Verfassungswandel der ‚Politeia‘ ist primär weder eine politische Analyse noch eine politische Stellungnahme, sondern ist vor allem eine kritische Bewertung von Lebensformen und hinter ihnen stehenden Glückskonzeptionen.“¹³⁵

D. Frede argumentiert in einem 1997 erschienenen Artikel ebenfalls dafür, dass der so genannte Verfassungswandel im 8. Buch keine Diskussion historischer politischer Phänomene, sondern vielmehr eine „Entwicklungsgeschichte der Moralität“ und zugleich eine Art Psychopathologie sei.¹³⁶ Auch J. Annas vertritt im Gegensatz zu ihrer früheren Meinung etwa in ihrem Aufsatz „Politics and Ethics in Plato’s *Republic*“, erschienen im selben Sammelband wie die genannte Arbeit von Frede, inzwischen die Ansicht, dass die in der *Politeia* besprochenen politischen Institutionen und Maßnahmen nicht um ihrer selbst willen erörtert werden, sondern als Illustration und Modell der Seele.¹³⁷ Dabei scheint sie, ohne es zu sagen, von einer genuin heuristischen Funktion der Analogie zwischen Polis und Mensch auszugehen. Demgegenüber gelangt Blößner in seiner Analyse zu dem Schluss, dass das Analogieverfahren zwar formal als heuristisches Mittel eingeführt werde, um Gerechtigkeit

¹³⁰ Blößner 1997, 25.

¹³¹ Blößner 1997, 25, 152–155.

¹³² Blößner 1997, 165.

¹³³ Blößner 1997, 166; vgl. Blößner 2007, 346

¹³⁴ Nettleship 1901, 296.

¹³⁵ Blößner 1997, 205.

¹³⁶ Frede 1997, 259.

¹³⁷ Annas 1997, 144–145, 160. Vgl. Annas 1999, 82–91.

und Ungerechtigkeit in einer Polis und einem Menschen zu finden. In Wahrheit aber sei die Analogie nicht so sehr ein Instrument der Wahrheitsfindung, sondern vielmehr eine rhetorische Technik, mit deren Hilfe Sokrates im Rahmen der Fiktion des Dialogs seine Dialogpartner überzeugen will.¹³⁸

Blößners Argumentation ist mit vereinzelt Modifikationen von G. R. F. Ferrari aufgegriffen worden.¹³⁹ In seiner Untersuchung der Mensch-Polis-Analogie der *Politeia* hält Ferrari zwar zunächst fest, dass der Dialog durchaus als genuin politisches Werk betrachtet werden könne. Die Funktion der Erörterungen guter und schlechter politischer Ordnungen bestehe jedoch letztlich primär darin, als Metapher für die Analogen Ordnungen der menschlichen Seele zu dienen.¹⁴⁰ „The *Republic* does after all“, wie Ferrari betont, „focus on soul rather than city and exalt the individual over society.“¹⁴¹ Ferrari bestreitet ebenfalls, dass die Untersuchung der guten und schlechten politischen Ordnungen ein heuristisches Werkzeug sei, mit dessen Hilfe Erkenntnisse über die analogen Zustände der menschlichen Seele gewonnen werden sollen. Die Analogie sei vielmehr, auch hierin stimmt Ferrari mit Blößner überein, ein kommunikatives Werkzeug. Um dem Leser bestimmte seelische Vorgänge vor Augen zu führen, projiziere Platon diese auf eine Polis.¹⁴² So könne der Leser etwa an dem anarchistischen Zustand einer demokratischen Polis erkennen, dass die Seele eines demokratischen Menschen, dessen freies Leben zunächst erstrebenswert erscheinen möge, in Wirklichkeit ebenso chaotisch sei.¹⁴³

Ein weiterer Argumentationstypus, auf den in der Themenfrage gelegentlich zurückgegriffen wird, sollte abschließend noch erwähnt werden. Nicht wenige Interpreten bauen ihr Urteil darüber, ob Platon mit der *Politeia* einen – im modernen Sinne – genuin politischen σκοπός verfolgt habe, auf einer systematischen Beurteilung der politischen Äußerungen im Dialog. Als Beispiel für diesen Ansatz kann J. Annas’ bereits erwähnter Aufsatz „Politics and Ethics in Plato’s *Republic*“ angeführt werden.¹⁴⁴ Im Hinblick auf die drei Maßnahmen der idealen Polis (Verbot eigener Familie und eigenen Besitzes für die Regenten, Gleichheit von Männern und Frauen, Herrschaft der Philosophen), über die Sokrates im 5. Buch genötigt wird, Rechenschaft abzulegen, schreibt sie: „This most overtly

¹³⁸ Blößner 1997, 165; vgl. 165–178, 278–288.

¹³⁹ Ferrari 2003.

¹⁴⁰ Ferrari 2003, 50–66.

¹⁴¹ Ebd., 89.

¹⁴² Ebd., 79.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Annas 1997.

political part of the *Republic* seems to disregard political realities so wilfully that there always been a question as to the seriousness of Plato's intent, and more generally as to the place of the political aspect of the *Republic* with regard to the main moral argument."¹⁴⁵ Die politischen Vorschläge, die Platon im Dialog Sokrates vortragen lässt, seien, wenn man sie wörtlich nähme, absurd: „If we read the book as a seriously meant contribution in the tradition of Locke and Hobbes, the proposals come as a shock. They seem both arbitrary and wilfully unrealistic“, so Annas' Urteil.¹⁴⁶ Die politischen Ideen des Dialogs seien, erklärt Annas, „underdeveloped“, wenn man sie mit entsprechenden politischen Abschnitten anderer Platonischer Dialoge vergleiche.¹⁴⁷ Daher, so ihre Schlussfolgerung, können die politischen Aspekte nicht der eigentliche Fokus des Dialogs sein.¹⁴⁸ Gegen die Lektüre der *Politeia* als eines politischen Textes spreche also die vermeintlich geringe philosophische Qualität der betreffenden Dialogpartien.

Wie dieser Abriss der Forschungsgeschichte zeigt, besteht bis in die jüngste Zeit kein Konsens darüber, wovon die *Politeia* eigentlich handelt. Vielmehr ist die Frage nach dem primären Thema des Dialogs nach wie vor derart umstritten, dass manche Interpreten geneigt sind zu resignieren und die Themenfrage für unbeantwortbar zu erklären. So hält es z. B. John Dillon etwa eineinhalb Millennien nach Proklos für ein „fact“, dass „consensus will never be reached on exactly what Plato is up to in the *Republic*.“¹⁴⁹

Nichtsdestoweniger kommt ein Interpret der *Politeia* aus den in der Einleitung genannten Gründen nicht umhin, sich mit der Frage nach dem Thema des Dialogs auseinanderzusetzen. Deshalb soll im Folgenden trotz der zunächst entmutigenden Prognose Dillons dennoch der Versuch gemacht werden, eine Antwort auf die Frage zu geben, was die zentrale Fragestellung des Dialogs ist.

Dass Urteile über die Qualität oder Mangelhaftigkeit bestimmter Argumente oder Dialogabschnitte als Mittel zu diesem Zweck nicht in Frage kommen können, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Selbst wenn es möglich wäre, objektiv zu demonstrieren, dass etwa im *Laches* über das Thema Tapferkeit oder im *Eutyphron* über das Thema Frömmigkeit nichts Vernünftiges gesagt würde, wäre dies kein Nachweis, dass eine Diskussion über die Definition von Tapferkeit bzw. Frömmigkeit nicht die vom Autor intendierten Themen der beiden Dialoge wären. Ebenso wenig lässt sich die Themenfrage an formalen Kriterien wie der

¹⁴⁵ Annas 1997, 140.

¹⁴⁶ Ebd. 145.

¹⁴⁷ Annas 1997, 160.

¹⁴⁸ Annas 1997, 158.

¹⁴⁹ Dillon 2003.

Länge einzelner Abschnitte noch an letztlich subjektiven Urteilen über das vermeintliche ‚Gewicht‘ bestimmter Partien entscheiden.¹⁵⁰ Stattdessen soll im Folgenden gemäß den in der Einleitung dargelegten methodischen Überlegungen versucht werden, die von Platon intendierte Thematik aus dem Text der *Politeia* selbst heraus zu erschließen.

¹⁵⁰ Vgl. Blößner 1997, 167 Anm. 458.

I.2. Thema der *Politeia*: Wie soll man leben – gerecht oder ungerecht?

Die meisten inhaltlichen Zusammenfassungen der *Politeia* überspringen die ersten vier Stephanus-Seiten des Dialogs und setzen bei der für viele Dialoge Platons charakteristischen Was-ist-X-Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ein, die Sokrates im 1. Buch artikuliert.¹⁵¹ Dadurch wird jedoch dem Umstand nicht hinreichend Rechnung getragen, dass sich diese Definitionsfrage ihrerseits aus einem konkreten Zusammenhang entwickelt: dem Gespräch über die Wahl einer bestimmten Lebensführung, mit dem Platon die *Politeia* beginnen lässt.

Nach dem kurzen Prolog (R. 327a1–328b3) setzt sich der Dialog im Hause des Metöken Polemarchos in Piräus fort, in das sich Sokrates zusammen mit Platons Brüdern Glaukon und Adeimantos sowie „einigen anderen“ auf Aufforderung des Polemarchos begeben. Dort finden sie unter anderen den Sophisten Thrasymachos sowie den greisen Vater des Hausherrn, Kephalos, vor. Dieser begrüßt Sokrates herzlich, und Sokrates erwidert seinerseits die Begrüßung, indem er seine Freude darüber zum Ausdruck bringt, sich mit einem Greis wie Kephalos unterhalten zu können. Hochbetagte Zeitgenossen wie er, erklärt Sokrates, seien nämlich „gleichsam einen Weg bereits gegangen, den auch wir vielleicht gehen müssen“. Daher gelte es, so Sokrates, weiter, sich bei ihnen nach der Beschaffung dieses Weges zu erkundigen, ob er „steinig und schwierig oder leicht und gangbar“ sei.¹⁵² Mit dieser Formulierung lässt Platon Sokrates vermutlich auf einen einschlägigen Passus in Hesiods *Werke und Tage* anspielen.¹⁵³ An der betreffenden Stelle benutzt Hesiod die Metapher zweier alternativer Wege – ein langer und steiniger Weg aufwärts und ein leichter und glatter Weg geradeaus –, um die für ihn zentrale Aussage zu veranschaulichen, dass sozialer und materieller Erfolg (ἀρετή) nur durch Mühe erworben werden können, Bequemlichkeit hingegen zu entsprechendem Misserfolg (κακότης) führe.¹⁵⁴

¹⁵¹ R. 331c1–9. Repräsentativ ist etwa Cross/Woozley 1964, 1: „Plato’s earlier dialogues have a more or less constant pattern, both of subject matter and of method. ... They are mainly concerned with ethical problems, they proceed by posing a large abstract question of the form ‘What is X?’ ... The *Republic* ... starts out in the same way, its question being ‘What is *dikaiousune*?’.“ Ähnlich Vretska ²1982, 489.

¹⁵² R. 328e1–4: Καὶ μὲν, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Κέφαλε, χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ’ αὐτῶν πυνθάνεσθαι, ὥσπερ τινὰ ὁδὸν προεληλυθότων ἦν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστίν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδίᾳ καὶ εὐπορος.

¹⁵³ Hes. *Op.* 286–292. Vgl. Adam 1902, Bd. 1, 5; Emlyn-Jones 2007, 138.

¹⁵⁴ Die betreffenden Verse, in denen sich Hesiod an den Bruder Perses wendet, lauten: Σοὶ δ’ ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση· / τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ’ ἐγγύθι ναίει· / τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ’ εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίῃ δὲ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ

Der als „sehr alter Mann“ bezeichnete Kephalos habe, erklärt Sokrates nun, ein Alter erreicht, wo er bereits kurz vor dem Tode stehe,¹⁵⁵ und so möchte Sokrates von ihm erfahren, ob er jenen Teil des Lebens, den er jetzt hinter sich habe, die übrigen Anwesenden aber noch vor sich hätten – nämlich das Alter – für eine Mühsal des Lebens (χαλεπὸν τοῦ βίου) halte.¹⁵⁶ Auf diese Weise verknüpft Platon das Bild des Lebensweges mit dem beliebten Topos von der Last des Alters.¹⁵⁷

Kephalos erzählt zunächst, wie die meisten seiner Altersgenossen ihr Dasein heftig bejammern würden: Das Alter, so die von ihnen dauerhaft angestimmte Klage, sei Ursache zahlreicher Übel.¹⁵⁸ Neben schlechter Behandlung durch die Verwandtschaft mache insbesondere die Sehnsucht nach den sinnlichen Genüssen (ἡδοναί) der Jugend das Alter qualvoll.¹⁵⁹ Kephalos selbst steht diesen Klagen kritisch gegenüber und zeigt in seiner Kritik, dass für ihn die Frage, ob das Alter eine Bürde sei, über die Frage zu beantworten ist, was zu

ἐοῦσα. Zur Wiedergabe von ἀρετή und κακότης durch „sozialer und materieller Erfolg“ bzw. „Misserfolg“ vgl. West 1978, 229. Angesichts der wörtlichen Anklänge in der *Politeia* dürfte wenig Zweifel daran bestehen, dass eine Anspielung auf Hesiod vorliegt. An einer Stelle im 2. Buch, auf die noch einzugehen sein wird (Kap. II.4), werden eben diese Verse als Beispiel eines Dichter-Zitats genannt, welches nach gängiger Meinung „bezeuge“, dass Gerechtigkeit und Besonnenheit zwar schön, aber auch beschwerlich und mühevoll seien (R. 364c5–d3).

¹⁵⁵ R. 328b9; 328e5–6. Kephalos befinde sich, so Sokrates mit einem Dichterzitat, „auf der Schwelle des Alters“ (ἐπὶ γήραος οὐδῳ). Nach Adam 1902, Bd. 1, 5 ist das Alter die Schwelle, über die man das Leben verlässt (γήραος = deskriptiver Genitiv). Aber im Kontext dieser Stelle kommt es Platon darauf an, dass Kephalos die Lebensphase des Alters *bereits hinter sich* hat, so dass er den Anwesenden von dieser Lebensphase berichten kann. Es liegt daher näher anzunehmen, dass die Metapher von der „Schwelle des Alters“ in diesem Zusammenhang besagen soll, dass Kephalos so weit in seinem Alter fortgeschritten ist, dass er kurz davor ist, sein – hier als Haus begriffenes – Leben zu verlassen (γήραος = possessiver Genitiv); vgl. Allan ²1964, 82; Emlyn-Jones 2007, 138; Kakridis 1971, 512–513. Zu der Phrase ἐπὶ γήραος οὐδῳ εἶναι vgl. *Il.* 22, 60; 24, 487; *Od.* 15, 246, 348; 22, 212, *Hymn. Aphr.* 106; Hes. *Op.* 331; Hdt. 3, 14.

¹⁵⁶ R. 328e4–7. Zu dem Ausdruck χαλεπὸν τοῦ βίου siehe die Diskussionen bei Stallbaum 1829, Bd. 3/1, 11 und Adam 1902, Bd. 1, 5. Schleiermacher ³1855, 3/1, 339 und nach ihm Stallbaum (ebd.) vermuten, dass es sich hier um ein Dichterzitat handelt. Eine vergleichbare substantivierte Formulierung findet sich aber auch bei Xenophon (*Mem.* 2, 9, 1, 1–2): Οἶδα δέ ποτε αὐτὸν καὶ Κρίτωνος ἀκούσαντα, ὡς χαλεπὸν ὁ βίος Ἀθήνησιν εἶη ἀνδρὶ βουλομένῳ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

¹⁵⁷ Vgl. Gigon (1967), 31–2. Zur Verbreitung dieses Topos siehe Falkner 1995.

¹⁵⁸ R. 329b2–3: ὕμνουσιν ὅσων κακῶν σφίσιν αἴτιον [sc. τὸ γήρας]. Zu der Verwendung des Verbs ὕμνεῖν in diesem Kontext siehe Stallbaum 1829, Bd. 3/1, 12: „eadem cantilena decantare, nunc est perpetuo deplorare“ und vgl. den analogen Gebrauch in R. 364a1. Die ungewöhnliche negative Verwendung von dem Verb ὕμνεῖν, das gewöhnlicherweise einen Lob zum Inhalt hat, dürfte bewusst sein: Kephalos drückt damit aus, dass er die Klage seiner Altersgenossen für den Ausdruck einer – pathetisch gesteigerten – verkehrten Auffassung hält.

¹⁵⁹ Die von Kephalos angeführten Beschwerden seiner Altersgenossen sind konventionell, vgl. Falkner 1995, 109.

einem guten Leben gehört: „Sie regen sich auf“ (ἀγανακτοῦσιν), erklärt er mit Bezug auf seine Altersgenossen, „als ob sie großer Dinge beraubt worden wären und als ob sie damals glücklich gelebt hätten (ἐὶ ζῶντες), jetzt aber noch nicht einmal leben würden (νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες).“¹⁶⁰ Nachdem sich Kephalos somit von der Auffassung distanziert hat, sinnliche Genüsse seien unentbehrlicher Bestandteil des guten Lebens, führt er gegen die Beschwerden seiner Altersgenossen in Form einer einfachen induktiven Falsifikation an, nicht das Alter könne Ursache der von ihnen diagnostizierten Übel sein, denn sonst müssten auch er und jeder andere Gleichaltrige dieselben Leiden empfinden, was aber nicht der Fall sei.¹⁶¹

Um sein empirisches, aus eigenen Erfahrungen gewonnenes Gegenargument durch einen autoritativen ‚Zeugen‘ zu stützen, erzählt Kephalos sodann eine Anekdote über den Tragödiendichter Sophokles. Dieser solle, so Kephalos, als er schon im hohen Alter war, auf die Frage, ob er noch mit einer Frau verkehren könne, ungehalten geantwortet haben, er sei doch froh, gleichsam „einem tobsüchtigen und rasenden Herrn“ endlich entkommen zu sein.¹⁶² Im Greisenalter nämlich, so Kephalos’ Erläuterung der Anekdote, habe man endlich Frieden vor den Begierden.¹⁶³ Betrachten seine Altersgenossen also ihrerseits das Nachlassen sinnlicher Befriedigung als einen Verlust von etwas Wertvollem, so hebt Kephalos unter Berufung auf Sophokles nun seinerseits das Nachlassen der Begierden als etwas Positives hervor.

Die wahre Ursache für die Befreiung von den Begierden bestehe indes nicht, wie er weiter betont, im Alter selbst, sondern vielmehr im Charakter (τρόπος) des Menschen.¹⁶⁴ Denn dieser, so Kephalos, determiniere, ob sein Träger „dem wilden Herren“ der körperlichen Begierden unterworfen sei und darum Alter wie Jugend als schmerzhaft empfinde, weil – wie man das Argument wohl ergänzen muss – eine permanente Befriedigung der tyrannischen

¹⁶⁰ R. 329a7–8. Auch diese Formulierung dürfte, worauf Adam 1902, Bd. 1, 5 hinweist, eine literarische Anspielung sein. Vergleichbare Oxymora sind in der Tragödie nicht selten (siehe etwa A. *Pr.* 447–448: οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, κλύοντες οὐκ ἤκουον ...); die Vorstellung, dass das Leben mit dem Schwinden sinnlicher Genüsse vorüber sei, findet sich in der Dichtung ebenfalls häufig, vgl. etwa Soph. *Antig.* 1165–1167: τὰς γὰρ ἡδονὰς ὅταν προδῶσιν ἄνδρες, οὐ τίθιμι ἐγὼ ζῆν τοῦτον, ἀλλ’ ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν. Weitere Parallelstellen bei Emlyn-Jones 2007, 138.

¹⁶¹ R. 329b4–7.

¹⁶² R. 329b7–c4: καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμην ἐρωτώμεν ὑπό τινος: „Πῶς,“ ἔφη, „ὦ Σοφόκλεις, ἔχεις πρὸς τὰφροδίσια; ἔτι οἷός τε εἶ γυναικὶ συγγίγνεσθαι“; καὶ ὅς, „Εὐφήμει,“ ἔφη, „ὦ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττωντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποδράς.“

¹⁶³ R. 329c7–d1: ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσονται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἐστὶ καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι.

¹⁶⁴ R. 329d2–4.

Begierden unmöglich sei. Für einen maßvollen und verträglichen Charakter seien deshalb weder Alter noch Jugend, lautet Kephalos' Konklusion, eine übermäßige Bürde.¹⁶⁵

Auf diese Weise stellt Kephalos einen Zusammenhang zwischen menschlichem Charakter und dem Glück eines Menschen her. Dabei macht er keinen Hehl daraus, dass er sich selbst zu denjenigen rechne, deren Charakter aus dem Alter eine angenehme Lebensphase mache. Je mehr ihm nämlich die körperlichen Genüsse abstürben, erklärt er bereits zu Beginn der Szene, um so mehr wüchsen seine Begierde nach und Lust an philosophischer Unterhaltung.¹⁶⁶

Die hiermit artikulierte Alternative zwischen Befriedigung körperlicher Begierden und der Befriedigung durch Philosophieren ergänzt Platon im weiteren Verlauf der Kephalos-Szene um einen weiteren Kandidaten des glücklichen Lebens. So lässt er Sokrates unter Rückgriff auf die ursprüngliche Frage nach einer Bewertung des Alters anführen, die breite Masse würde Kephalos' Ansicht nicht gelten lassen, sondern vielmehr einwenden, nicht sein Charakter, sondern sein Vermögen würde ihm das Leben im Alter leicht und angenehm machen. Den Reichen nämlich, so die herkömmliche Ansicht, stünden im Alter „zahlreiche Trostmöglichkeiten“ (πολλὰ παραμύθια) zur Verfügung.¹⁶⁷ Welche diese sind, wird im Text nicht gesagt, aber die Betonung der *vielen* Trostmöglichkeiten des Wohlhabenden lässt vermuten, dass der erwähnte Einwand die Vorstellung artikulieren soll, dass Wohlstand insofern zum guten oder glücklichen Leben im Alter beitrage, als er dem alternden Wohlhabenden allerlei Ersatzbefriedigungen ermögliche. Kephalos, der, worauf Sokrates hinweist, sein Vermögen nicht selbst erworben, sondern geerbt hat, erklärt nun demgegenüber, dass er der herkömmlichen Ansicht zwar darin zustimmt, dass Wohlstand zum guten Leben im Alter beitrage. Allerdings sieht er den Wert des Wohlstands nicht in dem damit verbundenen Kaufpotenzial, sondern vielmehr darin, dass der Wohlhabende sich keine Schulden zukommen lassen müsse, die er nicht zurückerstatten könne. Dies wiederum

¹⁶⁵ R. 329d4–5: ἂν μὲν γὰρ κόσμοι καὶ εὐκόλοι ὦσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον.

¹⁶⁶ R. 328d2–4: ... εἰ ἴσθι ὅτι ἔμοιγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὖξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί. Diese Auslegung von Kephalos' wachsender Begierde nach λόγοι wird nicht von allen Interpreten der *Politeia* geteilt. So sehen manche Platons Darstellung des Kephalos als kritisch-ironische Zeichnung einer beschränkten und selbstgefälligen Person (so etwa Annas 1981, 19; noch stärker Schubert 1995, 13), die Platon als Kontrastfigur zu Sokrates eingeführt habe. Nach dieser Interpretation ist Kephalos' Begrüßungsbemerkung über seine zunehmende Lust an philosophischer Unterhaltung Ausdruck der Taktlosigkeit und Grobheit einer auf das Geldverdienen ausgerichteten Person, für die Philosophie nur ein angenehmer Zeitvertrieb sei (Annas 1981, ebd.). Für eine positive Deutung der Kephalos-Figur siehe etwa Nettleship ²1901, 15–16; Reeve 1988, 5–9; Emlyn-Jones 2007, 14–15, 137.

¹⁶⁷ R. 329e4–5.

bedeute nämlich, so Kephalos weiter, dass er es vermeiden könne, jemanden anzulügen, zu betrügen oder überhaupt jemandem Unrecht anzutun. Vermögen, folgert er, sei mithin insofern ein nützliches Gut, als es „dem anständigen Menschen“ (ὁ ἐπιεικής) ermögliche, Unrechttun zu vermeiden.¹⁶⁸ Ein Leben ohne Unrecht sei nun, wie aus Kephalos' Ausführungen hervorgeht, deshalb erstrebenswert, weil man sich so nicht vor den Konsequenzen seines Unrechttuns im Jenseits fürchten und mithin „in böser Ahnung“ (μετὰ κακῆς ἐλπίδος) leben und in Furcht fortgehen müsse.¹⁶⁹ Denn wer sich keines Unrechts schuldig wisse, der könne, stellt Kephalos mit einem Pindar-Zitat fest, sein Alter in „süßer und guter Erwartung“ (ἡδεῖα ἐλπίς ... καὶ ἀγαθῇ) verbringen, die ihm gleichsam als „Alterspflegerin“ (γηροτρόφος) zur Seite stehe, und schließlich ohne Furcht fortgehen.¹⁷⁰ Eben darin, erklärt Kephalos, sehe er den größten Vorteil, den Geld einem „vernünftigen Mann“ (ἀνὴρ νοῦν ἔχων), bringen könne.¹⁷¹ Geld, so die Implikation dieser Qualifizierung, ist nach Ansicht des moralistischen Unternehmers Kephalos also eine mehr oder wenige notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für ein glückliches Leben im Alter. Wie bereits mehrfach deutlich geworden ist, hebt Kephalos hervor, dass Vermögen nicht jeden Menschen zu der beschriebenen Seelenruhe verhelfen könne, sondern nur den „anständigen und harmonischen“ Menschen (ὁ ἐπιεικής καὶ κόσμιος).¹⁷² Entscheidend sei letztlich der Charakter des Menschen.

Mit Kephalos' Kritik an dem Hedonismus seiner Zeitgenossen einerseits und seinem Plädoyer für eine gerechte Lebensführung als Mittel zur Seelenruhe andererseits hat Platon aus der ursprünglichen Frage nach der Beschaffenheit des Lebens im Alter eine ethische Fragestellung werden lassen.¹⁷³ Aus Sokrates' Frage, ob jener Teil des Lebensweges, den das Alter ausmache, „steinig und schwierig oder leicht und gangbar“ sei,¹⁷⁴ ist mithin eine allgemeine praktisch-ethische Frage nach dem besseren Lebensweg geworden. Dabei sind zwei alternative Auffassungen der Kriterien des guten oder glücklichen Lebens formuliert worden: Die Mehrheit sehe nach dem Bericht des Kephalos das Kriterium des guten oder glücklichen Lebens in der Befriedigung körperlicher Begierden oder in materiellen Gütern und wähne sich deshalb unglücklich, sobald diese Bedingungen nicht oder nicht länger erfüllt

¹⁶⁸ R. 331b1–7.

¹⁶⁹ R. 330e6–331a1.

¹⁷⁰ R. 331a1–9; vgl. Pind. *Fr.* 202 Bowra.

¹⁷¹ R. 331b5–b7.

¹⁷² R. 331a11–b1.

¹⁷³ Zum Hedonismus als Glückskonzeption vgl. Kap. II.1 und II.7. Zu Platons Auseinandersetzung mit demselben in der *Politeia* siehe Gosling/Taylor 1982, 97–224; Erler 2007, 436–438.

¹⁷⁴ R. 328e3–e4: τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδία καὶ εὐπορος.

sein. Dieser Auffassung hält Kephalos entgegen, nicht die Erfüllung von Begierden, sondern die Freiheit von ihnen, und nicht der Besitz von materiellen Gütern, sondern die Freiheit von Angst seien die wahren Kriterien guten Lebens.

Die in Kephalos' Rede angesprochene Frage nach den Kriterien des Glücks sowie das damit einhergehende Thema der Wahl einer bestimmten Lebensführung als Weg zu einem glücklichen Leben sind, wie in Kap. I.3 zu zeigen sein wird, für den gesamten Dialog konstitutiv.

Zunächst veranlassen Kephalos' Darlegung seines Verhaltens sowie insbesondere die Erklärung, sein Wohlstand ermögliche es ihm, Unrecht zu vermeiden, in Platons Dialogregie Sokrates zu der Frage, ob „jenes an sich, nämlich die Gerechtigkeit“ (τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην) tatsächlich darin bestehen könne, die Wahrheit zu sagen und zurückzugeben, was man empfangen habe, oder ob eben dies zwar manchmal gerecht, manchmal aber auch ungerecht sein könne.¹⁷⁵ Mit dieser Definitionsfrage beginnt, wie oben dargelegt, für viele Interpreten der eigentliche Dialog.¹⁷⁶

Es dürfte indes signifikant sein, dass Platon die *Politeia* nicht mit der definitorischen Was-ist-X-Frage nach dem Wesen der δικαιοσύνη, sondern mit Kephalos' Diskussion alternativer Wertvorstellungen beginnen lässt. Denn Sokrates' Frage nach dem Wesen der δικαιοσύνη leitet, wie sich zeigt, nur eine vorübergehende Definitionsdebatte ein, die rasch wieder in eine Diskussion alternativer Kriterien des glücklichen Lebens integriert wird.¹⁷⁷

Nach einer kurzen Diskussion des Begriffs δικαιοσύνη, in die sich auch Kephalos' Sohn, Polemarchos, einschaltet, führt Platon in betont abrupter Weise den Sophisten Thrasymachos ein. Dieser distanziert sich ausdrücklich von der vermeintlich gutgläubigen Naivität der restlichen Gesellschaft und stellt seinerseits die These vor, Gerechtigkeit sei das, was dem Stärkeren nützte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον).¹⁷⁸ Was als gerecht gelte, erläutert der Sophist seine These, werde in einer Polis durch den Stärkeren und darum Herrschenden in Form von Gesetzen festgelegt.¹⁷⁹ Jeder Herrscher, so Thrasymachos' Argument, gebe nun die Gesetze nach seinem eigenen Vorteil, und das Befolgen dieser

¹⁷⁵ R. 331c1–5: τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότῃ τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τίς τι παρὰ τοῦ λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν;

¹⁷⁶ Siehe oben S. 32 mit Anm. 151.

¹⁷⁷ Die folgende Darlegung geht in vielen Punkten auf die Untersuchungen zur Themenfrage von Stemmer 1988 und Blößner 1997, 17–31 zurück.

¹⁷⁸ R. 338c1–2.

¹⁷⁹ R. 338e1–6.

Gesetze, also das Gerechthein oder die Gerechtigkeit,¹⁸⁰ sei mithin etwas, was dem Stärkeren nütze.¹⁸¹ Aus diesem Grund definiert Thrasymachos die Gerechtigkeit als „fremdes Gut“ (ἀλλότριον ἀγαθόν) und „eigenen Schaden“ (οἰκεία βλάβη).¹⁸² Das Ungerechthein sei hingegen „nützlich“ (λυσίτελοῦν) und „zuträglich“ (συμφέρον) für einen selbst.¹⁸³ Weil der Ungerechte per Definition nicht an das Einhalten geschriebener und ungeschriebener Gesetze gebunden sei, gehe er, so Thrasymachos, in allen ökonomischen, politischen und sozialen Zusammenhängen stets wohlhabender und erfolgreicher hervor.¹⁸⁴ Der Gerechte hingegen ziehe aufgrund seiner Aufrichtigkeit und Gesetzestreue immer den Kürzeren; selbst bei seinen Freunden und Bekannten sei er unbeliebt, weil er sich weigere, ihnen wider das Gesetz etwas zukommen zu lassen.¹⁸⁵ So müsse jeder erkennen, folgert Thrasymachos, dass der Gerechte in allen Bereichen „schlechter dran sei“ (ἐλαττον ἔχει) als der Ungerechte.¹⁸⁶

Dies gelte insbesondere, wenn man den Gerechten mit dem „vollendet Ungerechten“, dem Tyrannen vergleiche, dessen Ungerechtigkeit durch nichts eingeschränkt werde. Kennzeichnend für den Tyrannen sei nämlich, wie Thrasymachos erklärt, dass er fremdes Gut nicht im kleinen, sondern alles auf einmal – einschließlich der beraubten Bürger selbst – an sich reiße und sich darum vor Sanktionen nicht zu fürchten brauche.¹⁸⁷ Ihn, so Thrasymachos, müsse man vor Augen haben, wenn man beurteilen wolle, wie viel mehr das Ungerechthein einem selbst nütze (συμφέρει) als das Gerechthein.¹⁸⁸ Solange sie also hinreichend konsequent

¹⁸⁰ R. 338d7–339a4. Für die Bestimmung von τὸ δίκαιον als das Befolgen geltender Gesetze vgl. Antiphon, Fr. B44 DK col. 1, 6–11: ... δικαιοσύνη <οὐ>ν τὰ τῆς πό<λεω>ς νόμιμα <ἐν> ἧ ἂν πολιτεύηται τις, μὴ <παρα>βαίνειν; dieselbe Definition findet sich, worauf Aly 1929, 133, hinweist, später etwa bei X. *Mem.* 4, 4, 13: οὐκοῦν καὶ δίκαια μὲν ἂν πράττοι ὁ τοῦτοις [sc. τοῖς νόμοις] πειθόμενος, ἄδικα δ' ὁ τοῦτοις ἀπειθῶν; Vgl. des Weiteren Emlyn-Jones 2007, 23–4, 153–4; Kerferd 1947, 21ff.; Annas 1981, 36; Everson 1998, 111ff.

¹⁸¹ R. 338e6–339a2.

¹⁸² R. 343c3–5.

¹⁸³ R. 344c8: τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσίτελοῦν τε καὶ συμφέρον.

¹⁸⁴ R. 343e7–344a3.

¹⁸⁵ R. 343d3–e6: πρὸς δὲ τοῦτοις ἀπεχθέσθαι [sc. τὸν δίκαιον] τοῖς τε οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον.

¹⁸⁶ R. 343d1–3: σκοπεῖσθαι δέ, ὃ εὐηθέστατε Σώκρατες, οὕτωςι χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου πανταχοῦ ἐλαττον ἔχει.

¹⁸⁷ R. 344a4–c4.

¹⁸⁸ R. 344a2–3: τοῦτον οὖν σκόπει, εἴπερ βούλει κρίνειν ὅσῳ μᾶλλον συμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον.

betrieben werde, folgert Thrasymachos, sei die Ungerechtigkeit demnach „stärker, freier und mächtiger“ als die Gerechtigkeit.¹⁸⁹

Was Thrasymachos hier in personifizierter Form zum Ausdruck bringen möchte, lässt Platon anschließend Sokrates folgendermaßen zusammenfassen: „Also Thrasymachos ..., du behauptest, dass die Ungerechtigkeit, wenn sie vollendet ist, gewinnbringender ist als die Gerechtigkeit?“¹⁹⁰ Diese Zusammenfassung wird von Thrasymachos bestätigt: „Das behaupte ich allerdings, und weshalb, habe ich auch gesagt.“¹⁹¹

Sokrates erklärt nun mit Nachdruck, dass er durch Thrasymachos' Rede nicht überzeugt worden sei: Er glaube nach wie vor nicht, dass Ungerechtigkeit gewinnbringender sein könne als Gerechtigkeit, auch nicht, wenn man sie – gemeint ist die personifizierte Ungerechtigkeit – „gewähren und sie alles tun lasse“.¹⁹² Im Gegenzug zu Thrasymachos' Lob der Ungerechtigkeit sieht sich Sokrates seinerseits somit veranlasst, den Versuch zu unternehmen, diesem eine überzeugendere Empfehlung des gerechten Lebens entgegenzustellen.

Sokrates und Thrasymachos behaupten also jeweils, dass das Gerechthein bzw. das Ungerechthein für das Leben der betreffenden Person „zuträglich“ (συμφέρων), „vorteilhafter“ (κερδαλέωτερον) oder „gewinnbringender“ (λυσίτελέστερον) sei.

Die hier genannten Prädikate sind dabei nicht in einem einfachen utilitaristischen Sinn gemeint, denn das Ziel (τέλος), an dessen Einlösung die bessere Lebensführung sich messen lassen muss, ist kein frei wählbares, sondern vielmehr ein objektiv vorgegebenes.¹⁹³ Das lässt sich daran erkennen, dass weder Sokrates noch Thrasymachos fragen, wie man leben müsse oder welche Lebensführung am zuträglichsten sei, wenn man ein bestimmtes Ziel wie z. B. eine führende Position in der Polis erreichen möchte. Der Maßstab, an dem Sokrates und Thrasymachos den Nutzen der von ihnen jeweils vertretenen Lebensführung gemessen wissen wollen, ist das Glück (εὐδαιμονία) des Menschen.¹⁹⁴ Dies zeigt sich etwa an einer

¹⁸⁹ R. 344c4–6: οὕτως, ὃ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη.

¹⁹⁰ R. 348b8–10: Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε, ἀποκρίναι ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς. τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὐσης δικαιοσύνης λυσίτελεστέραν φῆς εἶναι;

¹⁹¹ R. 348b11: Πάνυ μὲν οὖν καὶ φημί, ἔφη, καὶ δι' ἃ, εἴρηκα.

¹⁹² R. 345a2–5: ἐγὼ γὰρ δὴ σοι λέγω τό γ' ἐμόν, ὅτι οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλέωτερον εἶναι, οὐδ' ἐὰν ἐὰ τις αὐτὴν καὶ μὴ διακωλύῃ πράττειν ἃ βούλεται. Diese Tatsache ist insofern bemerkenswert, als Sokrates nicht nur in vielen anderen Dialogen Platons, sondern auch in der *Politeia* und auch im Hinblick auf die Natur der Gerechtigkeit durch sein erklärtes Nicht-Wissen charakterisiert wird, so etwa in 354b9–c1: ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι.

¹⁹³ Vgl. Schubert 1995, 142.

¹⁹⁴ Vgl. hierzu Stemmer 1988, 532: „Der unausgesprochene, weil selbstverständliche Zweck [auf den die Frage ‚Wie soll ich leben?‘ bezogen ist, *MH*] ist das letzte Ziel allen Wollens, das was jeder Mensch

Ergänzung, mit der Thrasymachos seine These erläutert. Die Regierten, erklärt er, täten das, was dem Stärkeren zuträglich sei, und indem sie ihm gehorchten, würden sie *ihn* glücklich machen (εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν), sich selbst aber in keiner Weise.¹⁹⁵ Noch deutlicher wird der Bezug auf das Glück (εὐδαιμονία) in dem anschließenden von Thrasymachos herangezogenen Beispiel der ungerechten Tyrannis. Um wie viel mehr das Ungerechtsein im Vergleich zum Gerechtsein einem selbst nütze (ὅσῳ μᾶλλον συμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον), könne man, so Thrasymachos, am leichtesten dann erkennen, wenn man den folgenden – von ihm als Tatsache – präsentierten Sachverhalt bedenke. Die „vollkommene“ (τελεωτάτη) – gemeint ist die durch nichts eingeschränkte – Ungerechtigkeit des Tyrannen mache nämlich, erklärt Thrasymachos, den Ungerechten zum „glücklichsten Menschen“ (εὐδαιμονέστατος), während sie die Gerechten, die jedes Unrecht meiden und dadurch vielfach Opfer von Ungerechtigkeit werden, zu den Unglücklichsten (ἀθλιώτατοι) mache.¹⁹⁶

Diese These erklärt Sokrates für das Wichtigste an Thrasymachos' Ausführungen,¹⁹⁷ und dementsprechend wird die relative Zuträglichkeit von Gerechtsein und Ungerechtsein für das Glück von ihm als das zentrale Thema der Debatte benannt. Was geprüft werden müsse, hält er somit gegen Ende des 1. Buches fest, sei die Frage, „ob die Gerechten „besser leben würden und glücklicher seien als die Ungerechten“ (εἰ ... ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν).¹⁹⁸ Der Gegenstand des Gesprächs sei also, wie Sokrates sowohl hier als auch später, im 9. Buch, rückblickend betont, „nicht etwas Beliebigen“ (οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος),¹⁹⁹ sondern vielmehr „das Größte“ (περὶ γάρ τοι τοῦ μεγίστου ἡ σκέψις).²⁰⁰ Denn worüber man diskutiere, seien „das gute und das schlechte Leben“ (περὶ ...

natürlicherweise erstrebt: das Glück.“ Die ethische Frage nach der Moralität werde mithin, so Stemmer, „in den Horizont einer Theorie des guten Lebens gestellt“ (537); vgl. Stemmer 1992, 4–25, 152–191; Blößner 1997, 20–23. Zur Wiedergabe von εὐδαιμονία durch ‚Glück‘ vgl. Blößner 1997, 20 Anm. 36: „Die Übersetzung des Begriffes εὐδαιμονία mit ‚Glück‘ (‚happiness‘ etc.) ist nicht unproblematisch ...; sinnvolle Alternativen fehlen jedoch.“ Ganz ähnlich Erler 2007, 432.

¹⁹⁵ R. 343c7–d: οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσιν τὸ ἐκεῖνου συμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὅπωςτιοῦν.

¹⁹⁶ R. 344a2–7. Zu dem Gemeinplatz vom Glück des Tyrannen vgl. Emlyn-Jones 2007, 158, der auf Pl. *Grg.* 470d–e sowie auf E. *Ph.* 549–540 verweist.

¹⁹⁷ R. 347e2–4: πολλὴ δέ μοι δοκεῖ μείζον εἶναι ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου.

¹⁹⁸ R. 352d2–4.

¹⁹⁹ R. 352d5–6.

²⁰⁰ R. 578c6–7.

ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ) und mithin „die Frage, wie man leben solle“ (περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν).²⁰¹

Die Was-ist-X-Frage nach dem Wesen der δικαιοσύνη erweist sich somit als Teil der praktisch-ethischen Debatte über die Wahl des besten Lebens, die bereits in der Kephalos-Szene im Zentrum stand und die als das eigentliche Thema der *Politeia* betrachtet werden kann.²⁰² Dabei muss betont werden, dass es – trotz der eben zitierten allgemeinen Formulierungen – in der *Politeia* nicht um die generelle Frage nach dem besten Leben geht, sondern vielmehr um die spezifische als kontradiktorisch aufgefasste Alternative zwischen dem gerechten und dem ungerechten Leben, wie im weiteren Verlauf des Dialogs deutlich wird.

Die von Sokrates und Thrasymachos vorgenommene Verknüpfung der Prädikate „besser“ (ἄμεινον, κρείττων) und „glücklicher“ (εὐδαιμονέστερος) ist aufschlussreich für die praktisch-ethische Diskussion der *Politeia*.²⁰³ Sie weist auf die grundsätzliche Voraussetzung zurück, dass Glück (εὐδαιμονία) ein Ziel ist, dessen Verbindlichkeit für alle Menschen so selbstverständlich ist, dass man es nicht auszusprechen braucht.²⁰⁴ Die verschiedenen griechischen Synonyme für „Glücklichsein“ (εὐδαιμονία, εὐπραγία, εὖ πράττειν, εὖ ζῆν) sind zunächst formale Termini. Sie bezeichnen einerseits ein ‚gelingendes Leben‘ im weitesten Sinne. Andererseits stehen sie für das, wonach jeder Mensch strebt.²⁰⁵ Es mache keinen Sinn zu fragen, *warum* jemand glücklich (εὐδαίμων) sein wolle, erklärt die Figur des Sokrates etwa im Platonischen *Symposion*; der Wunsch, glücklich zu sein, müsse man vielmehr als κοινὸν πάντων ἀνθρώπων – also quasi als anthropologische Konstante – betrachten.²⁰⁶ Zahlreiche

²⁰¹ R. 578c6–7 bzw. 352d6, vgl. 358d7–8.

²⁰² So auch das Ergebnis, zu dem Stemmer in seiner Analyse der Themenfrage gelangt: „Nicht, was es heißt, gerecht zu sein, sondern ob es Gründe gibt, gerecht zu sein, ist die eigentliche Frage des Dialogs“ (Stemmer 1988, 535).

²⁰³ Stemmer 1988, 536–7 mit Anm. 18, verweist in diesem Zusammenhang auf die zentrale Rolle der Konzeption des Nützlichen oder Zuträglichen in den ethischen Debatten der Zeit. Insbesondere der Begriff des συμφέρον ist seit den dreißiger Jahren des 5. Jahrhunderts zu einem Schlüsselbegriff geworden. Dem Bereich der Medizin entstammend, wo er das bezeichnet, was die körperliche Gesundheit fördert, bezeichnet er in der Ethik das, was dem Gutsein eines Menschenlebens, d.h. seinem ‚Glück‘ (εὐδαιμονία), zuträglich ist.

²⁰⁴ Vgl. Blößner 1997, 20; Stemmer 1988, 532, zitiert in Anm. 194; Erler 2007, 431.

²⁰⁵ Vgl. Sauvé-Meyer 2008, 12, und vgl. die bis ans Ende des 5. Jahrhunderts reichende kommentierte und klassifizierte Belegsammlung bei de Heer 1968.

²⁰⁶ Pl. *Smp.* 205a1–8: ... καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις. Ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ. Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἶε εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντα τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πῶς λέγεις; Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ· κοινὸν εἶναι πάντων.

weitere Quellen bestätigen diese Ansicht. Alle Eltern wollen, dass ihre Kinder εὐδαίμονες werden,²⁰⁷ und jeder Mensch ist für sich selbst bestrebt, es zu werden bzw. zu sein.²⁰⁸ Umgekehrt wünscht niemand für sich, „unglücklich“ (κακοδαίμων) zu sein.²⁰⁹

Die hier artikulierte Auffassung von εὐδαιμονία als Lebensziel aller Menschen ist in der antiken Philosophie überhaupt unumstritten.²¹⁰ So stellt etwa Aristoteles im 1. Buch der *Nikomachischen Ethik* fest, dass unter allen Menschen weitestgehend Einigkeit darüber herrsche, „das höchste erreichbare Gut“ (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν) als „Glück“ (εὐδαιμονία) zu bezeichnen.²¹¹ Kurz zuvor hat er wiederum betont, dass man „das Gute“ (τἀγαθόν) treffend als das, wonach alles strebe, bezeichne.²¹² Fast jedes Individuum und jede Gemeinschaft, so eine analoge Überlegung in der *Rhetorik*, hätten „eine Art Ziel“ (σκοπός τις), im Hinblick worauf alle Entscheidungen getroffen würden, und dieses Ziel sei im Kern das Glück (εὐδαιμονία) und dessen Bestandteile.²¹³ Demnach ist es nur folgerichtig, wenn Sokrates und Thrasymachos in der *Politeia* jene Lebensführung als die beste bezeichnen, die in höchstem Maße dem Glück eines Menschen zuträglich ist.

Sokrates' unpersönliche Formulierung der Themenfrage, wie *man* leben solle (ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν),²¹⁴ um glücklich zu sein, setzt dabei voraus, dass in der Frage nach der besten Lebensführung objektive und allgemeingültige Kriterien aufgestellt werden können.²¹⁵ Es geht, so die zitierte Erläuterung des Sokrates, um die Ermittlung einer Lebensführung (διαγωγή), die für „jeden von uns“ in dem genannten Sinne die zweckmäßigste sei.²¹⁶ Die Möglichkeit, dass es für jeden einzelnen Menschen eine individuelle Glückskonzeption geben könne, wird nicht in Betracht gezogen.²¹⁷ Als Sokrates Glaukon nach dessen Wahl fragt, fragt er bezeichnenderweise nicht nur, wie sich Glaukon entscheidet, sondern zugleich, welche These er für wahrer hält.²¹⁸ Dementsprechend erheben sowohl Sokrates als auch

²⁰⁷ Pl. *Lys.* 207e3–6.

²⁰⁸ Pl. *Euthd.* 278e3–279a1; 282a1–2.

²⁰⁹ Pl. *Men.* 78a4–5.

²¹⁰ Vgl. Stemmer 1988, 535; Blößner 1997, 20–21 mit Anm. 37; Sauvé-Meyer 2008, 4; Annas 1993.

²¹¹ Arist. *EN* 1095a15–19.

²¹² Ebd. 1094a2–3: ... καλῶς ἀπεφάνησαν τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

²¹³ Arist. *Rh.* 1360b4–7: Σχεδὸν δὲ καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ καὶ κοινῇ πᾶσι σκοπός τις ἔστιν οὗ στοχαζόμενοι καὶ αἰροῦνται καὶ φεύγουσιν· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν ἢ τ' εὐδαιμονία καὶ τὰ μόρια αὐτῆς.

²¹⁴ R. 352d6.

²¹⁵ Vgl. Stemmer 1988, 529; Erler 2007, 432; vgl. Pl. *Grg.* 500c1–4.

²¹⁶ R. 344e1–3: ... ὅλου βίου διαγωγὴν, ἣν ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν ...

²¹⁷ Vgl. Blößner 1997, 22 mit Anm. 43.

²¹⁸ R. 347e4–6: σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, αἰρῇ; καὶ πότερον ἀληθεστέως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

Thrasymachos den Anspruch, die von ihnen jeweils vertretene Glückskonzeption als richtig und diejenige des Gegners als falsch erweisen zu können. Dass vollendete Ungerechtigkeit zuträglicher sei als vollendete Gerechtigkeit, „behaupte ich ganz und gar; und auch, warum das so ist, habe ich schon gesagt“,²¹⁹ lautet die selbstsichere Ankündigung des Thrasymachos. Nach dessen Rede wendet sich seinerseits Sokrates an den jungen Glaukon mit der Frage, ob man versuchen solle, Thrasymachos davon zu überzeugen, „dass er nicht die Wahrheit sagt“.²²⁰

In Sokrates' Augen ist Thrasymachos' Rede über die relativen Vor- und Nachteile von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit keine abstrakte Theorie, sondern vielmehr eine Rede in der Kategorie der Preis- und Tadelreden. Mit seiner Argumentation zugunsten der Überlegenheit des Ungerechtheits, so Sokrates gegenüber Glaukon, tadelt Thrasymachos die Gerechtigkeit und lobt die Ungerechtigkeit.²²¹ Sokrates sieht in Thrasymachos' Rede mithin nicht bloß einen Versuch, das Wesen von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit zu *beschreiben*, sondern zugleich eine *Empfehlung* des Ungerechtheits.

Für Thrasymachos selbst – dies wird ihm zumindest von Sokrates unterstellt – stellt die Thematik des gerechten und des ungerechten Lebens bloß eine willkommene Möglichkeit dar, sein rednerisches Können zur Schau zu stellen.²²² Preis- und Tadelreden waren bei den Sophisten ein beliebtes Genos rhetorischer Schulung, und so habe Thrasymachos – offenbar nicht zum ersten Mal²²³ – mit seinem Lob der Ungerechtigkeit eine provokante, aber unverbindliche Rede vortragen wollen, um damit für seine intellektuelle und rhetorische Kapazität Bewunderung zu ernten.

Demgegenüber gibt Sokrates zu verstehen, dass es in einer Debatte um die bessere Lebensführung keine Unverbindlichkeit gebe. Im Text kommt dies in seiner ersten Reaktion auf Thrasymachos' Rede zum Ausdruck. Als dieser, nachdem er seinen epideiktischen λόγος zugunsten der Ungerechtigkeit beendet hat, die Gesellschaft verlassen will, hält ihm Sokrates vor, es scheine ihn, Thrasymachos, nicht zu interessieren, ob seine Zuhörer künftig ein besseres oder ein schlechteres Leben führen werden; sonst, so Sokrates, würde er sich nicht davonmachen, ehe er sich vergewissert habe, dass die Anwesenden den Inhalt seiner Rede

²¹⁹ R. 348c1: Πάνυ μὲν οὖν καὶ φημί, ἔφη, καὶ δι' ἃ, εἴρηκα.

²²⁰ R. 348a4–5: Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ἃν δυνώμεθα πη ἐξευρεῖν, ὥς οὐκ ἀληθῆ λέγει;

²²¹ R. 358a7–8: Οἶδα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι δοκεῖ οὕτω καὶ πάσαι ὑπὸ Θρασυμάχου ὡς τοιοῦτον ὃν ψέγεται [sc. das Gerechtheits], ἀδικία δ' ἐπαινέται.

²²² R. 338a5–7: Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκίμησιν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην.

²²³ Vgl. R. 358a7: πάσαι ὑπὸ Θρασυμάχου ... ψέγεται [sc. das Gerechtheits], ἀδικία δ' ἐπαινέται.

verstanden hätten.²²⁴ Der Hinweis auf das künftige Leben der Zuhörer impliziert, dass sie – und Sokrates zählt auch sich selbst dazu – den Logos des Thrasymachos nicht – oder zumindest nicht nur – als unverbindliche Probe von dessen Scharfsinn und rhetorischem Können verstehen, sondern vielmehr auch, wenn Thrasymachos’ Argument sie überzeugt, entsprechende Konsequenzen für ihr eigenes Leben ziehen werden. Im 8. Buch, nachdem Sokrates bereits seinerseits eine umfangreiche Argumentation zugunsten des Gerechtheits entwickelt hat, wird dieser lebenspraktische Aspekt der Debatte noch einmal auf den Punkt gebracht. Ziel des Gesprächs, rekapituliert er an der betreffenden Stelle die Diskussion, sei die Klärung der Frage, wie sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zueinander verhalten, was Glück und Unglück ihres Trägers betreffe.²²⁵ Diese Frage, so Sokrates weiter, müsse vollständig geprüft werden, „damit wir entweder, wenn wir Thrasymachos glauben, der Ungerechtigkeit nachgehen, oder, wenn wir dem sich jetzt aufzeigenden Argument glauben, der Gerechtigkeit.“²²⁶

Thrasymachos’ epideiktisches Lob der Ungerechtigkeit wird also als Empfehlung zum Ungerechtheits verstanden. Warum er Thrasymachos’ Lob der Ungerechtigkeit den Status einer unverbindlichen rhetorischen Darbietung abspricht, erläutert Sokrates in der *Politeia* nicht. Der Grund könnte aber in dem oben besprochenen motivationalen Aspekt der griechischen Konzeption von Glück (εὐδαιμονία) liegen. Der Hintergrund von Sokrates’ Kritik an Thrasymachos’ rhetorischem Zugang ließe sich demnach folgendermaßen rekonstruieren. Die allem Denken über das Glück zugrunde liegende Annahme, dass jeder Mensch danach strebt, glücklich (εὐδαίμων) zu sein, führt zusammen mit der weiteren Annahme, dass sich objektive, allgemeingültige Kriterien des glücklichen Lebens ermitteln lassen, dazu, dass eine Debatte über die Frage, wie man leben solle (ὄντινα τρόπον χρὴ ζῆν), um glücklich zu sein, kein unverbindliches Thema sein *kann*, sondern grundsätzlich normativ

²²⁴ R. 344e5–7: ἔοικας, ἦν δ’ ἐγώ, ἥτοι ἡμῶν γε οὐδὲν κήδεσθαι, οὐδέ τι φροντίζειν εἴτε χεῖρον εἴτε βέλτιον βιωσόμεθα ἀγνοοῦντες δὲ σὺ φῆς εἰδέναι.

²²⁵ R. 545a5–8: ... ἵνα τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ ἡμῖν τελέα ἢ σκέψις ἢ, πῶς ποτε ἢ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίας τε περὶ τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος.

²²⁶ R. 545a8–b1: ... ἵνα ἢ Θρασυμάχῳ πειθόμενοι διώκωμεν ἀδικίαν ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνην. Der verbindliche Charakter der Themenfrage zeigt sich ferner in Sokrates’ Hinweis, dass er selbst und ein nicht näher bestimmtes „wir“ – womit die Mehrheit der Anwesenden gemeint zu sein scheint – in der Frage, welche Lebensführung die bessere sei, nicht neutral seien, sondern vielmehr bereits Position zugunsten des Gerechtheits bezogen hätten. Dies geht etwa aus der Formulierung hervor, mit der Sokrates Thrasymachos auffordert, er möge doch versuchen, den überzeugenden Beweis anzutreten, dass „wir, wenn wir die Gerechtigkeit für wertvoller halten als die Ungerechtigkeit, nicht gut überlegen“ (R. 345b1–3: πείσον οὖν, ὦ μακάριε, ἱκανῶς ἡμᾶς ὅτι οὐκ ὀρθῶς βουλευόμεθα δικαιοσύνην ἀδικίας περὶ πλείονος ποιούμενοι).

sein wird. Jeder, der – wie Thrasymachos – die Überlegenheit einer bestimmten Lebensform vor einer anderen im Hinblick auf das mit ihr verbundene Glück behauptet, stellt somit nie – unabhängig von seiner Intention – bloß eine akademische Theorie auf, sondern spricht zwangsläufig zugleich eine entsprechende Empfehlung aus – in diesem Fall des ungerechten Lebens.

I.3. Konkrete Situierung des systematisch-theoretischen Themas: Die Lebenswahl des jungen Glaukon

Platon führt die Frage nach der besten Lebensführung zunächst als eine allgemeine Fragestellung ein. Zur Debatte steht die Frage, wie *man* leben müsse (ὅντινα τρόπον χρῆ ζῆν),²²⁷ um glücklich zu sein; gesucht wird die Definition einer Lebensführung, durch die „jeder von uns“ ein möglichst gewinnbringendes Leben führen würde (ὅλου βίου διαγωγὴν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῶη).²²⁸ Auch seine erste Frage an Kephalos stellt Sokrates aus einer allgemeinen Perspektive heraus. Wie ist der Weg beschaffen, „den auch wir vielleicht gehen müssen“ (ἦν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι),²²⁹ fragt er in der Eröffnungsszene den Greis, wobei mit „wir“ offenbar alle Menschen gemeint sind. Die Frage nach der zuträglichsten Lebensführung (λυσιτελεστάτη ζωή), wird also zunächst als universale Fragestellung gestellt, auf die sich eine Antwort mit Anspruch auf allgemeine Gültigkeit geben lasse. Auch im weiteren Verlauf des Dialogs operiert Sokrates wiederholt, wie gezeigt, mit einem allgemeinen „wir“ als Subjekt der Frage, wie man leben solle, um sein Leben am besten zu führen. So etwa in seiner bereits zitierten Feststellung, der praktische Zweck der Untersuchung, ob das gerechte oder das ungerechte Leben glücklicher sei, bestehe darin, dass „wir“ entweder einer gerechten oder einer ungerechten Lebensführung nachgehen.²³⁰

Wie sich zeigt, bleibt es in der *Politeia* jedoch nicht bei dieser allgemeinen Formulierung der skizzierten Fragestellung. Vielmehr *situert* Platon im Dialog die Frage nach der zuträglichsten Lebensführung *in einem konkreten Kontext*. Hierin liegt ein für das Verständnis der *Politeia* entscheidender Unterschied zwischen diesem Text und etwa der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, in der dieselbe Fragestellung auf einer rein theoretischen Basis behandelt wird.

Der Text der *Politeia* lässt zunächst erkennen, dass es trotz des von ihm verwendeten „wir“ nicht Sokrates' eigene Lebensführung ist, die in der *Politeia* auf dem Spiel steht. Seine längst getroffene Entscheidung für das gerechte Leben sowie seine unerschütterliche Überzeugung, dass er damit ein besseres und glücklicheres Leben führe als der Ungerechte, wird mehrfach angesprochen. Auf die nachdrückliche Erklärung, er könne „gewiss für seinen Teil sagen“ (ἐγὼ γὰρ δὴ σοι λέγω τό γ' ἐμόν), dass er durch Thrasymachos nicht überzeugt worden sei und

²²⁷ R. 352d6.

²²⁸ R. 344e1–3; vgl. 545a2–b2.

²²⁹ R. 328e2–3.

²³⁰ R. 545a8–b1, zitiert in Anm. 226.

dass er nicht daran glaube, dass Ungerechtigkeit vorteilhafter sei als Gerechtigkeit, wurde bereits hingewiesen.²³¹ Dementsprechend erklärt er an einer Stelle im 2. Buch, nachdem die Frage nach der Zuträglichkeit des Gerechtheits auf's Neue aufgeworfen ist, dass er die herkömmlichen Argumente gegen das Gerechtheits zwar kenne, in dieser Hinsicht aber „lernunfähig“ (δυσμαθής τις) sei.²³² Was die Gerechtigkeit hingegen betrifft, betont er, dass er sich geradezu verpflichtet fühle, ihr sein Leben lang zu helfen, wenn sie verleumdet werde, auch wenn er vorerst nicht wisse, wie er dies tun könne.²³³ Seine Formulierung, es wäre „unfromm“ (οὐδ' ὅσιον), die Gerechtigkeit im Stich zu lassen, zeigt, dass er die – hier personifizierte – Gerechtigkeit gleichsam als Freund oder Verwandten betrachtet, dem man per Definition verpflichtet ist.²³⁴ Dazu passt die Angabe, dass Sokrates sein Leben lang nichts als eben dieses – die Überlegenheit des Gerechtheits – erforscht hat.²³⁵ Dies wiederum stimmt mit der etwa aus der *Apologie* bekannten Überzeugung des Platonischen Sokrates, dass ein ungeprüftes Leben nicht lebenswert sei.²³⁶ Wer diesen Maßstab an sich selbst anlegt und zugleich glaubt, dass sich die Frage nach der jeweiligen Zuträglichkeit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit für das Glück an objektiven Kriterien entscheiden lasse, der kommt gar nicht um den Versuch umhin, das von ihm gewählte Leben argumentativ zu rechtfertigen.

Sokrates' Entscheidung für das Gerechtheits steht in der *Politeia* also bereits fest.²³⁷ Seine gelegentliche Aufforderungen an Thrasymachos, dieser möge versuchen, ihn und die übrigen Anwesenden von der Überlegenheit der Ungerechtigkeit zu überzeugen,²³⁸ dürfte demnach rein rhetorischer Art sein. Die mehrfach artikulierte Absicht des Sokrates, Thrasymachos von dem Gegenteil seiner These zu überzeugen,²³⁹ scheint hingegen ernst gemeint zu sein. So erklärt er etwa im 6. Buch gegenüber Adeimantos, er werde nichts unversucht lassen, bis er entweder Thrasymachos und die anderen Anwesenden überzeugt oder zumindest eine gewisse

²³¹ R. 345a2–4. Siehe oben S. 37.

²³² R. 358a8–9.

²³³ R. 368b4–c2: ... οὐτε γὰρ ὅπως βοηθῶ ἔχω· δοκῶ γάρ μοι ἀδύνατος εἶναι ... οὐτ' αὖ ὅπως μὴ βοηθήσω ἔχω· δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ἢ παραγενόμενον δικαιοσύνη κακηγορούμενη ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι.

²³⁴ Vgl. Dover 1994, 180–184.

²³⁵ R. 367d8–e1 [Glaukon an Sokrates]: διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο [sc. dass die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit].

²³⁶ Pl. *Ap.* 38a5–6.

²³⁷ Vgl. Blößner 1997, 35.

²³⁸ Siehe etwa 345b1–3, zitiert in Anm. 226.

²³⁹ Etwa R. 348a4–6; 498c9–d4.

Vorarbeit für ähnliche Debatten in der Zukunft geleistet habe.²⁴⁰ Im Text zeigt sich Thrasymachos gegenüber Sokrates' Überzeugungsversuchen indes zunächst resistent. Obwohl er sich bereits am Ende des 1. Buches schließlich gezwungen sieht, Sokrates zuzustimmen, dass Ungerechtigkeit niemals nützlicher sei als Gerechtigkeit,²⁴¹ zeigt seine spöttische Bemerkung: „Dies sei dir eben als Schmaus zum Fest der Bendis geboten, Sokrates“,²⁴² womit er die Widerlegung seiner eigenen These meint, dass er von Sokrates' Argumentationskünsten zwar besiegt, aber keineswegs von dessen These überzeugt worden ist. Bereits im Laufe der elenktischen Überführung hat Platon mehrfach andeuten lassen, dass Thrasymachos, sobald er sich in die Ecke gedrängt wähnt, nur noch zustimmt, um der Exponierung der Widersprüchlichkeiten, in die er durch Sokrates' Fragen geführt wird, ein Ende zu setzen.²⁴³ Im weiteren Verlauf des Dialogs wird das Verhalten des Thrasymachos an einigen Stellen kurz thematisiert. An der eben angeführten Stelle im 6. Buch stellt Adeimantos somit fest, dass die Mehrheit der Anwesenden – und in erster Linie Thrasymachos – in keiner Weise von Sokrates' Argument überzeugt sein dürften.²⁴⁴ Sokrates ermahnt daraufhin zwar Adeimantos, er solle Thrasymachos und ihn, die soeben Freunde geworden seien, nicht entzweien.²⁴⁵ Aber mit dieser Geste scheint er lediglich artikulieren zu wollen, dass Thrasymachos nach seinen aggressiven Ausfällen im 1. Buch inzwischen „besänftigt“ geworden sei,²⁴⁶ nicht aber, dass er in der Sache bekehrt worden wäre. Trotz Sokrates' anschließender Ankündigung, nichts unversucht zu lassen, ehe auch Thrasymachos überzeugt oder jedenfalls ein Stück in die richtige Richtung gebracht worden sei, gibt der Text keine Hinweise darauf, dass ihm dies – was Thrasymachos betrifft – in der *Politeia* gelingt. Bis zum Schluss des Dialogs spricht Sokrates von der These der Überlegenheit des Ungerechtseins als Thrasymachos' These.²⁴⁷ Immerhin schließt sich Thrasymachos im 5. Buch dem Beschluss der übrigen Anwesenden ausdrücklich an, Sokrates nicht „loszulassen“,

²⁴⁰ R. 498d1–4: πείρας γὰρ οὐδὲν ἀνήσομεν, ἕως ἄν ἡ πείσωμεν καὶ τοῦτον καὶ τοὺς ἄλλους, ἢ προύργου τι ποιήσωμεν εἰς ἐκεῖνον τὸν βίον, ὅταν αὖθις γενόμενοι τοῖς τοιοῦτοις ἐντυχῶσι λόγοις.

²⁴¹ R. 354a8–9.

²⁴² R. 354a10–11: Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰσιτάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις. Der spöttische Ton wird hier insbesondere durch die Partikel δὴ zum Ausdruck gebracht; vgl. Denniston ²1950, 207.

²⁴³ Siehe etwa R. 351d7: ἔστω, ἢ δ' ὅς, ἵνα σοι μὴ διαφέρωμαι. Sokrates' Bemerkung, er freue sich sehr darüber, dass Thrasymachos nicht bloß zunicke (R. 351c4–5), ist ironisch gemeint, wie aus Thrasymachos' sarkastischer Antwort (R. 351c6: σοὶ γάρ, ἔφη, χαρίζομαι) hervorgeht; vgl. Emlyn-Jones 2007, 166–166.

²⁴⁴ R. 498c6–8: οἶμαι μέντοι τοὺς πολλοὺς τῶν ἀκουόντων προθυμότερον ἔτι ἀντιτείνειν οὐδ' ὁπωστιοῦν πεισομένους, ἀπὸ Θρασυμάχου ἀρξαμένους.

²⁴⁵ R. 498c9–d1.

²⁴⁶ Vgl. R. 354a12–13.

²⁴⁷ R. 545a8; 590d2.

ehe er bestimmte Teile seiner bisherigen Argumentation noch ausführlicher dargelegt habe.²⁴⁸ Doch dürfte dies kein Ausdruck von aufrichtigem Interesse an der Sache sein. Dem Sophisten kommt es hier vielmehr darauf an, nachdem er selbst gescheitert ist, nunmehr Sokrates' argumentative Fähigkeiten auf den Prüfstand gestellt zu sehen. Die Anwesenden seien schließlich nicht hier, erklärt er somit brüskierend, um sich leere Versprechungen zu machen, sondern um Reden zu hören.²⁴⁹ Von einer etwaigen Bekehrung des Sophisten ist bis zum Schluss des Dialogs keine Rede.

In Platons Dialogregie ist es also auch nicht Thrasymachos' Lebensführung oder gar dessen Bekehrung, die in der *Politeia* thematisiert wird. Wie in vielen anderen Platonischen Dialogen scheint es auch in diesem Dialog vielmehr um die Lebenswahl junger Männer zu gehen. Das soll im Folgenden gezeigt werden.

Anwesend bei der von Sokrates referierten Unterhaltung, die den Dialog ausmacht, sind neben Sokrates, Thrasymachos und dem Hausherrn Polemarchos sowie dessen Vater Kephalos auch Platons Brüder Glaukon und Adeimantos sowie Euthydemos und Lysias, die Söhne des Polemarchos. Ferner Kleitophon und Nikeratos und „einige andere“.²⁵⁰ Da sich ein genaues dramatisches Datum der *Politeia* kaum festlegen lässt,²⁵¹ kann lediglich das relative Alter der Figuren mit einiger Wahrscheinlichkeit ermittelt werden, wobei zu bedenken ist, dass Platon sich nicht an die exakten historischen Daten seiner Figuren – sofern er sie kannte – gehalten haben muss. Nach der prosopographischen Überlieferung lassen sich die namentlich genannten Personen in Gruppen mit 15–20jährigen Abständen einteilen:²⁵² Glaukon und Adeimantos, beide geboren um 430; Polemarchos, Euthydemos und Lysias mitsamt Nikeratos, Kleitophon und Thrasymachos, geboren zwischen 455 und 445; Sokrates, geboren 469; über das Geburtsdatum des historischen Kephalos finden sich in den Quellen keine sicheren Angaben, aber als Vater von Polemarchos, Lysias und Euthydemos dürfte er höchstens 15–20 Jahre älter als Sokrates sein. Die Zuordnung der letzten namentlich genannten Figur, Charmantides aus Paiania, ist umstritten.²⁵³

²⁴⁸ R. 450a5–6.

²⁴⁹ R. 450b3–4: Τί δέ; ἢ ὃς Θρασύμαχος χρυσοχοήσοντας οἶει τούσδε νῦν ἐνθάδε ἀφ᾽ ἑλθεῖν, ἀλλ' οὐ λόγων ἀκουσομένους; Für die sprichwörtliche Wendung χρυσοχοεῖν in der Bedeutung ‚sich leere Versprechungen machen‘ siehe Harp. s. v.

²⁵⁰ R. 327c1–3; 328b4–8.

²⁵¹ Vgl. Nails 2002, 324–326.

²⁵² Nach Nails 2002.

²⁵³ R. 328b7. Lewis 1955, 19, und Nails 2002, 89–90 argumentieren für die Identifizierung mit einem Schatzmeister, ταμίης, aus dem Jahre 427/6, geboren etwa um 500, womit er freilich älter als Kephalos gewesen sein dürfte. Doch Platons hervorgehobene Inszenierung des Kephalos als μάλα πρεσβύτης (R.

Platon scheint in der *Politeia* also eine Figurenkonstellation gewählt zu haben, bei der verschiedene Generationen repräsentiert sind. Wie oben dargelegt kommt Kephalos dabei die Rolle des Greises zu, der den Lebensabschnitt des Alters bereits hinter sich hat, den alle anderen Anwesenden noch vor sich haben.²⁵⁴ Sokrates zählt auch sich selbst zu denjenigen, die das Alter noch vor sich haben. Gleichwohl impliziert Glaukons Feststellung, Sokrates habe sein gesamtes Leben damit verbracht, die Überlegenheit der Gerechtigkeit zu erforschen,²⁵⁵ dass auch die Sokrates-Figur der *Politeia* einen beträchtlichen Teil ihres Lebens bereits hinter sich hat. Die Mehrheit der Anwesenden im Dialog dürften wie Polemarchos, der offenbar den οἶκος seines Vaters schon geerbt hat,²⁵⁶ Erwachsene sein, die zwar deutlich jünger als Sokrates sind, ihre Jugend aber bereits hinter sich haben. Glaukon und Adeimantos befinden sich dagegen offenbar noch im Jugendalter. So fordert Kephalos im Rahmen seiner Begrüßung Sokrates dazu auf, er möge sich nicht sträuben, sondern vielmehr bleiben und mit „diesen Jungs hier“ (τοῖσδε ... τοῖς νεανίσκοις) zusammen sein. Damit dürften Glaukon und Adeimantos gemeint sein.²⁵⁷ Die νεανίσκοι Glaukon und Adeimantos, die ab dem zweiten Buch als die primären Gesprächspartner des Sokrates zusammen mit diesem die Protagonisten des Dialogs sind, stehen also von Beginn der Unterhaltung in Polemarchos' Haus an im Zentrum des Dialogs.

Vor allem die Figur des Glaukon – wohl der jüngere der beiden Brüder²⁵⁸ – wird in der *Politeia* eine zentrale Rolle als Sokrates' primäres Gegenüber spielen.²⁵⁹ Der besondere Stellenwert der Figur des Glaukon zeigt sich dem Leser des Dialogs bereits daran, dass sie in

328b9) sowie die Erwähnung des Charmantides zusammen mit Thrasymachos und Kleitophon scheinen insgesamt eher dafür zu sprechen, dass es sich um Charmantides aus Paiania, einen Anhänger des Isokrates, handelt (vgl. Isocr. 15, 93), und dass er somit zu der Gruppe der um 450-440 Geborenen gehört; vgl. White 1995, 326.

²⁵⁴ Siehe oben S. 31.

²⁵⁵ R. 367d8–e1, zitiert in Anm. 235.

²⁵⁶ Siehe R. 328b4: ἤμεν οὖν οἴκαδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου und vgl. R. 331d8.

²⁵⁷ R. 328c3–4. Emlyn-Jones 2007, 137, zieht die Möglichkeit in Betracht, dass Kephalos alle anderen Anwesenden als νεανίσκοι bezeichne. Doch trotz der Perspektive des μάλα πρεσβύτης erscheint es fraglich, ob es der urbanen attischen Umgangsform der Platonischen Dialoge entspricht, eine Gruppe von Gästen um den eigenen erwachsenen und mündigen Sohn, zu denen auch der prominente Gast Thrasymachos gehört, als eine Gruppe von „Jungs“ (νεανίσκοι) zu bezeichnen – ein Terminus, den Platon an einer späteren Stelle der *Politeia* für die Lebensphase zwischen Kind (παῖς) und Mann (ἄνθρωπος) verwendet (413e6). Es scheint deshalb wahrscheinlicher, dass Kephalos mit seinem Hinweis auf „diese Jungs hier“ – Sokrates' Vorliebe entsprechend (vgl. z. B. *Prot.* 309a1–2) – gezielt auf Glaukon und Adeimantos verweist.

²⁵⁸ So zumindest die Konklusion von Nails 2002, 2–3 bzw. 154–156.

²⁵⁹ Vgl. Blondell 2002, 219–20. Den „konkreten personalen und situativen Rückbezug“ der in der *Politeia* behandelten Themenfrage diskutiert Blößner 1997, 39 mit Anm. 87.

der allerersten Zeile des Dialogs und mithin an der exponiertesten Stelle des gesamten Textes als alleiniger Begleiter des Sokrates präsentiert wird.²⁶⁰ Die zentrale Funktion, die in der dramatischen Konstellation des Dialogs der Figur des Glaukon zukommt, dürfte ferner an dem Umstand zu erkennen sein, dass er als jüngster Teilnehmer der Gesellschaft vermutlich im besonderen Maße der Aufmerksamkeit der übrigen Anwesenden ausgesetzt ist. In Platons *Parmenides* etwa erklärt der alte Parmenides zu Beginn des Dialoggesprächs, dass ihm wohl als Erster der jüngste Anwesende auf seine Fragen antworten werde.²⁶¹ Beide Dialoge scheinen einer Konvention Rechnung zu tragen, der zufolge der jüngste Anwesende in einer Gesprächsrunde zugleich der erste Ansprechpartner des Hauptredners ist.²⁶²

So betrachtet Sokrates in der *Politeia*, wie er im 1. Buch sowohl verbal als auch mit entsprechenden deiktischen Gesten betont, in erster Linie „unseren Glaukon hier“ (Γλαύκωνα τόνδε) als den eigentlichen Adressaten von Thrasymachos' Erörterungen. „Sträube dich nicht,“ fordert er somit Thrasymachos auf, nachdem dieser beteuert hat, eine „bessere Antwort“ auf die Frage, was Gerechtigkeit sei, geben zu können (337d1–2), „sondern tue mir mit deiner Antwort den Gefallen und enthalte es auch dem Glaukon hier nicht vor, ihn zu belehren und die übrigen“.²⁶³ Entsprechend seiner Rolle als dem primären Adressaten der Diskussion zwischen Sokrates und Thrasymachos ist es auch Glaukon, der – stellvertretend für alle Anwesenden – im Thrasymachos die von ihm als Honorar für seine Rede geforderte Bezahlung sofort zusichert.²⁶⁴ Zu all dem passt, dass sich Sokrates, nachdem die jeweils von ihm selbst und Thrasymachos vertretenen Thesen über das glückliche Leben benannt worden sind, direkt und persönlich an Glaukon mit der Aufforderung wendet, sich für eine der beiden Alternativen zu entscheiden: „Du also, mein lieber Glaukon“ (σὺ οὖν ... ὦ Γλαύκων), fragt ihn Sokrates somit, „welche der beiden Lebensführungen wählst du, und welche Behauptung scheint dir die richtigere zu sein?“ (ποτέρως ... αἰρῇ; καὶ πότερον ἀληθεστέως δοκεῖ σοι

²⁶⁰ R. 327a1: Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος. Nach einer bei Dionysios von Halikarnassos (*Comp.* 25, 209), Quintilian (8, 6, 64) und Diogenes Laertios (3, 37) überlieferten, durchaus plausiblen Anekdote hat Platon diesen Anfangssatz der *Politeia* immer und immer wieder überarbeitet, und man liegt vermutlich nicht falsch mit der Annahme, dass er ihm besondere Signifikanz beigemessen wissen wollte; vgl. Burnyeat 1997, 4–8; Doyle 2006.

²⁶¹ Pl. *Prm.* 137b6: τίς οὖν, εἰπεῖν, μοι ἀποκρινεῖται; ἢ ὁ νεώτατος;

²⁶² Vgl. Cornford 1941, 319.

²⁶³ R. 338a1–3: μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ ἐμοί τε χαρίζου ἀποκρινόμενος καὶ μὴ φθονήσης καὶ Γλαύκωνα τόνδε διδάξαι καὶ τοὺς ἄλλους.

²⁶⁴ R. 337d6–10.

λέγεσθαι;)²⁶⁵ Mit dieser Aufforderung an Glaukon stellt Platon, nachdem die Frage, ob Gerechtsein oder Ungerechtsein dem Glück zuträglicher sei, von Sokrates und Thrasymachos zunächst in allgemein-theoretischer Form diskutiert worden ist, nunmehr die Lebenswahl des jungen Glaukon in den Mittelpunkt des Dialogs.

Wie der weitere Verlauf des Dialogs zeigt, ist damit ein zentrales Thema der *Politeia* benannt. Nachdem er die Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Thrasymachos mit dem Ende des 1. Buches abgeschlossen hat, rückt Platon somit erneut Glaukons Figur in den Mittelpunkt des Dialoggeschehens. Als Sokrates nach der Kapitulation des Thrasymachos zu verstehen gibt, dass er die Diskussion für beendet hält, ergreift Glaukon auf eigene Initiative das Wort. Er sei, erklärt er mit Adresse an Sokrates, durch die Widerlegung des Thrasymachos nicht überzeugt worden, und deshalb bittet er nun Sokrates, ihn „wahrhaft“ davon zu überzeugen, dass Gerechtsein auf jeden Fall besser sei als Ungerechtsein.²⁶⁶ Um Sokrates zu zeigen, auf welche Weise er die Gerechtigkeit gelobt und die Ungerechtigkeit getadelt hören möchte, kündigt Glaukon an, als *advocatus diaboli* das Argument (λόγος) des Thrasymachos „wieder neu zu machen“ (ἐπανανεοῦσθαι) und eine ausführliche Lobrede (ἐγκώμιον) auf die Ungerechtigkeit vorzutragen.²⁶⁷ Dabei betont er mehrfach, dass es ihm nicht um einen rhetorischen ἀγών über das Thema Gerechtsein und Ungerechtsein geht, sondern darum, in der Frage, welches Leben, das gerechte oder das ungerechte, das glücklichere ist, ein korrektes Urteil zu fällen (ὁρθῶς κρίνειν).²⁶⁸ Glaukons Einschreiten wird von Sokrates lobend kommentiert. Stets und in jeder Hinsicht, betont er mit Nachdruck (δή), zeichne Glaukon sich durch seine Herzhaftigkeit aus.²⁶⁹ Auch in diesem Zusammenhang, fährt er fort, habe sich sein beherzter Charakter gewiss nicht verleugnet.²⁷⁰

²⁶⁵ R. 347e4–6: σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, αἰρή; καὶ πότερον ἀληθεστέρως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

²⁶⁶ R. 357a3–b4: καὶ δὴ καὶ τότε τοῦ Θρασυμάχου τὴν ἀπόρρησιν οὐκ ἀπεδέξατο, ἀλλ' ἔφη· ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;—ὦς ἀληθῶς, εἶπον, ἔγωγ' ἂν ἐλοίμην, εἰ ἐπ' ἐμοὶ εἴη.—Οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὃ βούλει. Vgl. R. 358d3–6.

²⁶⁷ R. 358d3–6: διὸ κατατείνας ἐρῶ τὸν ἄδικον βίον ἐπαινῶν, εἰπὼν δὲ ἐνδείξομαί σοι ὃν τρόπον αὖ βούλομαι καὶ σοὺ ἀκούειν ἀδικίαν μὲν ψέγοντος, δικαιοσύνην δὲ ἐπαινοῦντος. Zu Glaukons Verwendung der Gattung des Enkomions vgl. Nightingale 1995, 132 mit Anm. 100; Ausland 2003, 124–130.

²⁶⁸ Siehe R. 361d2–3: ... ἵνα ἀμφοτέρω ..., ὁ μὲν δικαιοσύνης, ὁ δὲ ἀδικίας, κρίνονται ὁπότερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος. R. 360e1–3: τὴν δὲ κρίσιν αὐτὴν τοῦ βίου περὶ ᾧ λέγομεν, ἐὰν διαστησώμεθα τὸν τε δικαιοτάτον καὶ τὸν ἀδικιώτατον, οἷοί τ' ἐσόμεθα κρίναι ὁρθῶς· εἰ δὲ μή, οὔ.

²⁶⁹ R. 357a2–b4: ὁ γὰρ Γλαῦκων ἀεὶ τε δὴ ἀνδρείοτατος ὢν τυγχάνει πρὸς ἅπαντα ...

²⁷⁰ Vgl. R. 357a3: καὶ δὴ καὶ τότε ...

Sokrates erklärt sich mit dem vorgeschlagenen Verfahren einverstanden,²⁷¹ und nachdem Glaukon – ergänzt durch seinen Bruder Adeimantos – seine Lobrede auf die Ungerechtigkeit vorgetragen hat, macht sich Sokrates – ermuntert durch die Gesellschaft und nicht zuletzt durch Glaukon – konsequentermaßen an den Versuch, der „verleumdeten“ Gerechtigkeit „zu helfen“.²⁷² Der Aufbau der sich über die folgenden acht Bücher des Dialogs erstreckenden „Untersuchung“ entspricht dabei im Wesentlichen den methodischen Vorgaben Glaukons.²⁷³ Der Wunsch der Brüder und insbesondere des Glaukon ist es mithin, der den argumentativen Aufbau des Dialogs in formaler und inhaltlicher Hinsicht bestimmt.

Auch während Sokrates' Ausführungen wird die zentrale Rolle Glaukons mehrfach apostrophiert. So etwa im 5. Buch, als Adeimantos – seinerseits durch Polemarchos angestachelt – Sokrates darauf verpflichten will, einen bestimmten Aspekt der bisherigen Ausführungen noch gründlicher zu behandeln. Hier lässt Platon Glaukon sich als ersten der Forderung seines Bruders anschließen, ehe dies die übrigen Anwesenden, von Thrasymachos angeführt, ebenfalls tun.²⁷⁴

Entsprechend der sich nunmehr abzeichnenden thematischen Konstellation des Dialogs richtet sich Sokrates im Dialog immer dann, wenn es um die Wahl des besten Lebens geht, konsequent an Glaukon.²⁷⁵ So auch am Ende von Buch 9, als seine Ausführungen soweit gediehen sind, dass in der Themenfrage, ob das gerechte oder das ungerechte Leben besser – also glücklicher – sei, ein Urteil gefällt werden kann. Erneut wendet sich Sokrates bezeichnenderweise direkt an Glaukon und fordert ihn persönlich auf (καὶ σύ ...), darüber zu urteilen, welcher der erörterten Lebens- und Menschentypen nach *seiner Ansicht* (κατὰ τὴν σὴν δόξαν) der beste und glücklichste ist.²⁷⁶

Als Glaukon sich erwartungsgemäß für die Option entscheidet, dass der gerechteste Mensch der glücklichste und der ungerechteste Mensch der unglücklichste sei, wird dieses

²⁷¹ R. 357b3.

²⁷² Siehe R. 368b4–c3. Zur erneuten Hervorhebung Glaukons unter den übrigen Dialogfiguren siehe R. 368c4–5: Ὁ τε οὖν Γλαῦκων καὶ οἱ ἄλλοι ἐδέοντο παντὶ τρόπῳ βοηθῆσαι [sc. τῇ δικαιοσύνῃ] ...

²⁷³ Siehe Kap. II.3. Zur Bezeichnung von Sokrates' Enkomion als „Untersuchung“ siehe etwa R. 368c4–369a4.

²⁷⁴ R. 450a3–4: Καὶ ἐμὲ τοίνυν, ὁ Γλαῦκων ἔφη, κοινωνὸν τῆς ψήφου ταύτης τίθετε.

²⁷⁵ Deutlich wird dies insbesondere im letzten Teil des Dialogs. Siehe etwa R. 591a5–9: Πῇ δὴ οὖν φήσομεν, ὦ Γλαῦκων, καὶ κατὰ τίνα λόγον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν, ἢ ἀκολασταίνειν ἢ τι αἰσχρὸν ποιεῖν, ἐξ ὧν πονηρότερος μὲν ἔσται, πλείω δὲ χρήματα ἢ ἄλλην τινὰ δύναμιν κεκτήσεται;—Οὐδαμῇ, ἢ δ' ὅς; Vgl. ferner R. 608b4, 618b5, 621b8.

²⁷⁶ R. 580a9–b4: Ἴθι δὴ μοι, ἔφην ἐγώ, νῦν ἤδη ... καὶ σὺ οὕτω, τίς πρῶτος κατὰ τὴν σὴν δόξαν εὐδαιμονία καὶ τίς δεύτερος, καὶ τοὺς ἄλλους ἐξῆς πέντε ὄντας κρίνε, βασιλικόν, τιμοκρατικόν, ὀλιγαρχικόν, δημοκρατικόν, τυραννικόν.

Urteil denn auch feierlich als *sein* – Glaukons – Urteil verkündet: „Wollen wir nun einen Herold mieten,“ fragt Sokrates an der betreffenden Stelle feierlich, „oder soll ich es selbst verkünden, dass Aristons Sohn den besten und gerechtesten als den glücklichsten, ... den schlechtesten und ungerechtesten hingegen als den unglücklichsten beurteilt hat?“²⁷⁷

Auch Adeimantos wird in der *Politeia* gewürdigt. Aber die Rolle des älteren der beiden Brüder bleibt im Dialog die des Unterstützers und Helfers des jüngeren Glaukon.²⁷⁸ Obwohl der ältere, wird Adeimantos als „der Bruder Glaukons“ eingeführt und fortwährend als solcher bezeichnet.²⁷⁹ Glaukon wird hingegen nie als „der Bruder des Adeimantos“ bezeichnet.²⁸⁰ Platon thematisiert die Rollenverteilung unter den beiden Brüdern auch explizit, indem er Sokrates Adeimantos unter Hinweis auf das Sprichwort „der Bruder steh dem Mann beiseite“ (ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη) dazu auffordern lässt, Glaukon im Gespräch zu „unterstützen“ (ἐπαμύνειν).²⁸¹ Auf die Frage, worin die Funktion dieser Unterstützung besteht, wird noch einzugehen sein (siehe Kap. II.4).

Mit der *Politeia* hat Platon auf diese Weise seinen Brüdern Glaukon und Adeimantos ein literarisches Denkmal gesetzt, wobei dem jüngeren Glaukon im Dialog die Rolle des Protagonisten zukommt. *Ihn* lässt er Sokrates nach einer Entscheidung zwischen den beiden Lebensoptionen des Ungerecht- und des Gerechtseins fragen; *er*, Glaukon, ist es, so Platons Inszenierung, den die elenktische Widerlegung des Thrasymachos nicht befriedigt und der mit einer für ihn offenbar charakteristischen Beharrlichkeit Sokrates beschwört, eine Darlegung der Überlegenheit der Gerechtigkeit vorzutragen, die ihn wirklich überzeugen könne. Auch Adeimantos hegt den aufrichtigen Wunsch nach einer überzeugenden Begründung für das Gerechtein. Sein Wunsch ist indes eher theoretischer Natur,²⁸² während Glaukon im Dialog konkret mit der persönlichen Entscheidung zwischen den beiden alternativen Lebensoptionen konfrontiert ist.

²⁷⁷ R. 580b8–c4: Μισθωσώμεθα οὖν κήρυκα, ἦν δ' ἐγώ, ἢ αὐτὸς ἀνείπω ὅτι ὁ Ἀρίστωνος υἱὸς τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιοτάτον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε, ... τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικοτάτον ἀθλιώτατον ...; Vgl. Bloom ²1991, 425: „This choice between the philosophic and tyrannic lives explains the plot of the *Republic*.“

²⁷⁸ R. 362d6–7: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ λεγόμενον, ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη· ὥστε καὶ σύ, εἴ τι ὅδε ἐλλείπει, ἐπάμυνε.

²⁷⁹ 327c2, 376d4.

²⁸⁰ Siehe Cosgriff 1994, 272; Blondell 2002, 219.

²⁸¹ R. 362d6–7.

²⁸² Siehe unten Kap. II.4 und II.5.

Im Zentrum der *Politeia* steht also die Wahl (κρίσις) eines jungen Mannes zwischen zwei alternativen Konzeptionen des guten oder glücklichen Lebens. Aus diesem Thema heraus entwickelt sich, wie oben gezeigt, der Aufbau des gesamten Dialogs.

II. Die Lebenswahl in der *Politeia*

Das Thema der Lebenswahl des Glaukon bestimmt nicht nur den Aufbau der *Politeia*. Vielmehr besteht ein wichtiges Anliegen des Dialogs darin, die Wahl selbst und die mit ihr verbundenen Herausforderungen und Schwierigkeiten zum Thema zu machen. So finden sich in der *Politeia* zahlreiche Reflexionen über die Frage, was man wissen und wie man vorgehen muss, um eine gelungene Wahl treffen zu können. Dies soll in den folgenden Kapiteln an ausgewählten Abschnitten des Dialogs gezeigt werden. Besonders aussagekräftig sind in dieser Hinsicht die Reden des Glaukon und des Adeimantos. Es finden sich jedoch bereits in der Kephalos-Szene und in Sokrates' Diskussionen mit Polemarchos eine Reihe von Reflexionen über das Thema Lebenswahl. Sokrates geht auch im Rahmen seines Enkomions auf das Gerechthein immer wieder auf die Herausforderungen und Schwierigkeiten einer gelungenen Lebenswahl ein. Dies gilt nicht nur für die einschlägige Wahlszene im Er-Mythos im 10. Buch des Dialogs. Auch in bei dem Glücksvergleich und der anschließenden Lustargumentation sowie den Erörterungen praktischer Konsequenzen des Enkomions im 9. und der Dichtungskritik im 10. Buch wird das Thema Lebenswahl reflektiert.

II.1. Kephalos' Rede

Durch Sokrates' einleitende Erklärung, man müsse sich bei hochbetagten Zeitgenossen wie Kephalos nach dem Lebensweg, den sie bereits gegangen seien, erkundigen, inszeniert Platon die Figur des Kephalos nach dem Typus des alten und weisen Ratgebers, der aus reicher Lebenserfahrung jüngeren Zeitgenossen Ratschläge erteilt.²⁸³ Um diese Konstellation auch literarisch zu veranschaulichen, hat Platon die Figur des Kephalos in Anlehnung an die Homerische Figur des Nestor, des Typus des alten und weisen Ratgebers *par excellence* gezeichnet. So lässt die Inszenierung der Kephalos-Szene im 1. Buch des Dialogs an den Empfang des Telemachos durch Nestor im 3. Gesang der *Odyssee* denken.²⁸⁴ Wie Telemachos in Pylos den alten Nestor umgeben von seinen Söhnen und Gefährten vorfindet,²⁸⁵ so lässt Platon in der *Politeia* die Figur des alten Kephalos zwischen seinen Söhnen Nikeratos und Lysias und einigen Gästen sitzen, als Sokrates mit Glaukon, Adeimantos, Polemarchos und der kleinen Gruppe von νέοι das Haus betritt.²⁸⁶ Homerisches Kolorit erhält die Szene auch dadurch, dass Platon Sokrates Kephalos mit einer homerischen Phrase als Greis, der sich bereits „auf der Schwelle des Alters“ befinde, begrüßen lässt.²⁸⁷ Eine weitere Homerische Parallele zu der Eröffnungsszene der *Politeia*-Szene liegt in Patroklos' Besuch bei Nestor im 11. Gesang der *Ilias* vor. Von Achilleus geschickt hat Patroklos Nestor in dessen Zelt aufgesucht, „und als diesen erblickte der Alte, erhob er sich von dem Stuhl, dem schimmernden, / nahm seine Hand, führte ihn herein und hieß ihn niedersitzen.“²⁸⁸ In der *Politeia* lässt Platon in ähnlicher Weise Kephalos, nachdem dieser seiner Begeisterung über den Besuch des Sokrates Ausdruck verliehen hat, den Gast dazu auffordern, neben ihm zusammen mit Glaukon und Adeimantos Platz zu nehmen. Dabei scheint sich Platon einer geringfügig abgewandelten Form des epischen Formelelements τὸν δὲ ἰδὼν ... zu bedienen, mit dem die zitierten *Ilias*-Verse beginnen. So lässt er Sokrates die Reaktion des Kephalos, als dieser ihn und seine Begleitung bemerkt, mit folgender

²⁸³ Vgl. Emlyn-Jones 2007, 138.

²⁸⁴ Vgl. Emlyn-Jones 2007, 136. Skeptisch gegenüber der Assoziation zwischen Platons Kephalos-Figur und der Homerischen Gestalt des Nestor stellt sich Adam 1902, Bd. 1, 4, leider ohne diese Ansicht zu begründen.

²⁸⁵ *Od.* 3, 32–3: ἐνθ' ἄρα Νέστωρ ἦστο σὺν υἰάσιν, ἀμφὶ δ' ἑταῖροι / δαῖτ' ἐντυνόμενοι κρέα τ' ὥπτων ἄλλα τ' ἔπειρον.

²⁸⁶ *R.* 328b8–2: ἔνδον καὶ ὁ πατήρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος ... καθήστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπὶ τινος προσκεφαλαίου τε καὶ δίφρου.

²⁸⁷ Belege in Anm. 155; vgl. ferner Kakridis 1971, 512–513.

²⁸⁸ *Il.* 11, 645–646: τὸν δὲ [sc. Πάτροκλον] ἰδὼν ὁ γεραίος ἀπὸ θρόνου ὦρτο φαεινοῦ, / ἐς δ' ἄγε χειρὸς ἐλὼν, κατὰ δ' ἐδριάσθαι ἄνωγε. Übersetzung nach W. Schadewaldt, *Homer. Ilias*, Frankfurt 1973.

Formulierung beschreiben: „Gleich nun wie er mich sah, Kephalos, freute er sich und sagte ... (εὐθὺς οὖν με ἰδὼν ὁ Κέφαλος ἡσπάζετό τε καὶ εἶπεν ...).²⁸⁹ Schließlich ist die starke Betonung des hohen Alters des Kephalos ein weiteres Indiz dafür, dass Platon mit der Figur des Kephalos auf die Figur Nestors anspielen wollte. Das hohe Alter des Homerischen Nestor wird in der *Ilias* sowohl durch das Beiwort ὁ γέρων als auch darüber hinaus oft zur Sprache gebracht.²⁹⁰

Zusammengenommen lässt dieser Befund die Vermutung zu, dass Platon beabsichtigt haben könnte, die Begrüßungsszene im Haus des Polemarchos als Anspielung auf eine oder mehrere der Homerischen Szenen zu gestalten, in denen Nestor einen Gast empfängt und ihm einen Rat erteilt. Auch die von Sokrates an dieser Stelle artikulierte *generelle*,²⁹¹ in der Sokrates-Literatur jedoch singuläre Freude an der Unterhaltung mit älteren Zeitgenossen hat Platon vermutlich als Teil der homerisch anmutenden Inszenierung des Kephalos als eines alten und weisen Lebensratgebers eingeführt.

In der Literatur des 5. und des 4. Jahrhunderts wird die Gestalt des Homerischen Nestor, zu dessen Eigenschaften nicht zuletzt das Erteilen guter Ratschläge gehört,²⁹² häufig als Paradigma des alten und weisen Erziehers und Ratgebers verwendet.²⁹³ Im sophokleischen *Philoktet* erklärt etwa der Protagonist dem jungen Neoptolemos, wie Nestor oft die schlechten Vorschläge der anderen abwendete, indem er, Nestor, seinerseits „Kluges ersann“.²⁹⁴ Isokrates nennt ihn im *Panathenaios* den vernünftigsten (φρονιμώτατος) unter all seinen Zeitgenossen.²⁹⁵ Ähnlich lässt Platon im *Kleineren Hippias* die gleichnamige Dialogfigur erklären, Homer habe Nestor unter den gesamten Griechen, die am Krieg gegen Troja teilnahmen, als den „weisesten“ (σοφώτατος) dargestellt.²⁹⁶

²⁸⁹ R. 328c5. Übersetzung in Anlehnung an Schleiermacher ³1855.

²⁹⁰ Siehe neben der in Anm. 288 zitierten Stelle aus dem 11. Gesang der *Ilias* (τὸν δὲ ἰδὼν ὁ γεραίος ...) etwa *Il.* 1, 250–252: τῷ δ' ἤδη δύο μὲν γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων / ἐφθίαθ', οἳ οἱ πρόσθεν ἅμα τράφεν ἡδ' ἐγένοντο / ἐν Πύλῳ ἡγαθέη, μετὰ δὲ τριτάτοισιν ἄνασσαν.

²⁹¹ R. 328d7–e1: χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις.

²⁹² Siehe etwa *Il.* 7, 324–325: τοῖς ὁ γέρων ἀμπρωτος ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν / Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή.

²⁹³ Siehe z. B. S. *Ph.* 422–423: Νέστωρ ὁ Πύλιος ἔστιν; οὗτος γὰρ τά γε / κείνων κάκ' ἐξήρυκε, βουλευὼν σοφά. Vgl. ferner Falkner 1995, 7.

²⁹⁴ S., *Ph.* 422–423: οὗτος γὰρ τά γε κείνων κάκ' ἐξήρυκε, βουλευὼν σοφά.

²⁹⁵ Isoc. *Panath.* 72, 1–3: Μεσσήνη μὲν γὰρ Νέστορα παρέσχεν τὸν φρονιμώτατον ἀπάντων τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένων.

²⁹⁶ *Hp.Mi.* 364c4–7: φημὶ γὰρ Ὅμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, ...

Dieser Gebrauch der Homerischen Nestor-Figur als Paradigma des weisen Ratgebers könnte, wie die oben aufgeführten Homer-Reminiszenzen nahelegen, auch hinter der Nestor-ähnlichen Darstellung des Kephalos in der *Politeia* stehen. Ist diese Assoziation korrekt, scheint Platon freilich – anders als der Konkurrent Isokrates oder die Figur des Sophisten Hippias in dem genannten Dialog – mit den Anspielungen auf den Homerischen Archetypus des alten und weisen Ratgebers gerade die Unzulänglichkeiten einer derartigen Wissensquelle ins Licht stellen zu wollen, wenn es um die Frage nach der besten Lebensführung geht. Zunächst lässt er zwar Sokrates Kephalos' erste These, nicht die Befriedigung der vom Alter abhängigen körperlichen Begierden, sondern der Charakter sei ausschlaggebend für das Glück eines Menschen, mit Begeisterung aufnehmen.²⁹⁷ Allerdings ist Sokrates damit noch nicht zufrieden und treibt darum Kephalos an, noch mehr zu sagen, indem er einwendet, „die Vielen“ würden seine Ansicht nicht akzeptieren, sondern behaupten, Kephalos' Geld, nicht sein Charakter mache ihm das Leben im Alter angenehm.²⁹⁸ Kephalos kontert diesen Einwand, wie oben dargelegt,²⁹⁹ zunächst mit der Einschränkung, sowohl Charakter als auch Vermögen seien notwendige, aber jeweils keine hinreichenden Bedingungen des Glücks, und auch diese Behauptung bewertet Sokrates nachdrücklich positiv: „Wunderschön, ..., mein lieber Kephalos, sprichst du!“³⁰⁰ Als Sokrates jedoch im Anschluss den Darlegungen des Kephalos die Definition entnimmt, Gerechtigkeit sei, was man bekommen habe, zurückzugeben, reicht ein einfaches Gegenbeispiel, um die Unzulänglichkeit dieser Definition aufzuzeigen.³⁰¹

Hinter dem weiteren Verlauf dieses Dialogabschnitts – Kephalos zieht sich zu den Opfern zurück, während sein Sohn Polemarchos dessen Rolle als Sokrates' Gesprächspartner übernimmt – haben viele *Politeia*-Interpreten eine Absicht Platons vermutet, die Niederlage des Kephalos oder der von ihm verkörperten Ansichten zu inszenieren.³⁰² Diese Deutung wird dem Textbefund jedoch nicht gerecht. Zunächst ist es wichtig zu bemerken, dass Sokrates nicht wie in anderen sokratischen Dialogen Kephalos die genannte Definition zuschreibt im

²⁹⁷ 329d7: Καὶ ἐγὼ ἀγασθεὶς αὐτοῦ εἰπόντος ταῦτα

²⁹⁸ R. 329d7–e5.

²⁹⁹ Siehe S. 33.

³⁰⁰ R. 331c1: Παγκάλως, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. Vgl. 329d8. Zu der Frage, inwieweit dieses Lob ironisch gemeint sein könnte, wie etwa Emllyn-Jones (2007, 141) meint, siehe Anm. 166. Gigons Meinung (1967, 32), Sokrates nehme Kephalos' Ansicht bloß höflich zur Kenntnis, erfasst die emphatische Begeisterung in Sokrates' Repliken nicht.

³⁰¹ Vgl. S. 60f.

³⁰² Vgl. etwa Annas 1981, 20, die Kephalos' Erklärung, er müsse sich um die Verrichtung der Opfer kümmern, für einen höflichen Vorwand („polite fiction“) hält.

Sinne einer Ansicht oder Meinung, die dieser nun verpflichtet wäre zu verteidigen.³⁰³ Sokrates' Frage nach einer Definition der Gerechtigkeit ist in der *Politeia* nicht etwa im Sinne der Platonischen *Apologie* als Stich der Bremse inszeniert,³⁰⁴ deren Zweck darin bestünde, eine epistemische Lücke bei Kephalos aufzudecken. Dem entspricht, dass Sokrates, statt Kephalos' Verhalten in irgendeiner Weise zu kritisieren, scherzend das Gespräch mit Polemarchos, „dem Erben des Gesprächs“, fortsetzt.³⁰⁵ Was Kephalos selbst betrifft, wird sein Abschied im Dialog keineswegs als fluchtartig geschildert. Platon hebt im Gegenteil vielmehr dessen gelassene Munterkeit bei seinem Abschied hervor.³⁰⁶ Dass Platon hier nicht die Flucht eines potentiellen Opfers des sokratischen Elenchos inszeniert, ahnt man schließlich aufgrund der personellen Besetzung dieser Dialogszene, wenn man andere Dialoge als Vergleich heranzieht. In keinem platonischen Dialog finden sich Beispiele dafür, dass Sokrates einen Mann im Greisenalter seiner Widerlegungskunst aussetzt.³⁰⁷ Dies dürfte kein Zufall sein, sondern damit zusammenhängen, dass respektvolles Verhalten gegenüber Älteren zu den traditionellen Konventionen der Polis gehörte.³⁰⁸ Mit der Figur des „sehr alten“ Kephalos hat Platon in der *Politeia* also eine Dialogfigur gewählt, die von vornherein für eine kritische oder gar demütigende elenktische Befragung durch Sokrates nicht in Frage kam.³⁰⁹ Dabei ist freilich zu bedenken, dass nichts Platon dazu gezwungen hätte, die Handlung seiner Dialoge in Übereinstimmung mit gesellschaftlichen Konventionen zu gestalten. Ausschlaggebend für die Figurenkonstellation der *Politeia* (wie auch der übrigen Platonischen Dialoge) dürften letztlich bestimmte darstellerische Zwecke gewesen sein, und dieser Zweck könnte in diesem Fall neben der in Kap. II.1 erörterten Einführung der ethischen Themenstellung des Dialogs

³⁰³ Aus Kephalos' These, nur ein guter Charakter ermögliche es, ein harmonisches Leben zu leben und ungerechtes Handeln zu vermeiden, lässt sich gar keine Definition der Gerechtigkeit extrahieren. Vgl. hierzu Schubert 1995, 14–15, der zu Recht darauf hinweist, dass Kephalos' Darlegung auch keine Bestimmung der Ungerechtigkeit zum Ziel hat, so dass ein Umkehrschluss möglich gewesen wäre.

³⁰⁴ Vgl. Pl. *Ap.* 30e1–31a1.

³⁰⁵ R. 331e1–2. Als Kontrast sei auf die Reaktion der Anwesenden auf Thrasymachos' Absicht, unmittelbar nach dem Abschluss seiner ersten Rede die Gesellschaft zu verlassen, hingewiesen: Sowohl Sokrates als auch die übrigen Gäste hätten ihn nicht gehen lassen, sondern vielmehr genötigt, zu bleiben und Rede zu stehen über das Gesagte (344d1–e1).

³⁰⁶ R. 331d9.

³⁰⁷ Auch die *Memorabilien* Xenophons bieten für ein solches Verhalten des Sokrates keine Belege.

³⁰⁸ Vgl. Bloom ²1991, 312; Emlyn-Jones 2007, 142–132, und vgl. die laut Kephalos offenbar übliche Beschwerde seiner Altersgenossen über schlechte Behandlung durch die Verwandtschaft (R. 329b1–2).

³⁰⁹ So urteilt bereits Cicero (*Att.* 4, 16, 3): *credo Platonem vix putasse satis consonum fore si hominem id aetatis in tam longo sermone diutius retinisset*. Vgl. Reeve 1988, 7.

durch Kephalos die Verknüpfung der von ihm vorgetragenen Ansichten mit dem Typus des alten und – vermeintlich– weisen Ratgebers sein.

Die dem zeitgenössischen Leser der *Politeia* wahrscheinlich bekannte Tatsache, dass die Familie des historischen Kephalos zu denjenigen gehörte, die während der Zeit der dreißig Tyrannen ihren Besitz und in mehreren Fällen auch ihr Leben verloren, hat viele Platon-Interpreten zu der Annahme veranlasst, Platon habe die skizzierte Lebensphilosophie des Kephalos gerade dieser historischen Figur in den Mund gelegt, um auf diese Weise das von ihr artikuliert Vertrauen in diese Philosophie als problematisch hinzustellen.³¹⁰ Kephalos' Äußerungen, so eine häufig vorgetragene Ansicht, kämen somit die Funktion zu, als Negativfolie für die folgenden Darlegungen des Sokrates zu dienen.³¹¹ Als Indiz in diese Richtung könnte Sokrates' bereits zitierte Bemerkung gewertet werden, Kephalos befinde sich bereits „auf der Schwelle des Alters“ (ἐπὶ γήραος οὐδῶ). Eben diese Phrase wird im 24. Gesang der *Ilias* zweimal in Bezug auf Priamos verwendet.³¹² Kephalos würde demnach nicht bloß mit Nestor, sondern auch mit jener Homerischen Gestalt assoziiert werden, die in der späteren Tradition gerne als Paradigma eines Menschen benutzt wurde, dem ein spätes, aber verheerendes Unglück zustößt.³¹³ Freilich würde auch unter der zunächst hypothetischen Voraussetzung, dass eine derartige Assoziation zwischen der Figur des Kephalos und der Homerischen Priamos-Gestalt von Platon beabsichtigt war, die von Kephalos vorgetragene Philosophie der Seelenruhe durch Vermeiden von Unrecht nicht dadurch als naiv oder unhaltbar entlarvt, dass seiner Familie nachträglich ein verheerendes Unglück zustößt. Sieht man also einmal von der von vielen Interpreten empfundenen, im Text aber nicht belegbaren angeblichen „Selbstgefälligkeit“ des Kephalos ab,³¹⁴ entbehren die Versuche, Kephalos' Rede als Negativfolie für Sokrates' Darlegungen zu deuten, somit einer Grundlage im Text. Seine Ansichten antizipieren im Gegenteil vielmehr in wesentlichen Punkten die Argumentation des Sokrates im weiteren Verlauf des Dialogs.³¹⁵

³¹⁰ Siehe etwa Pappas ²1995, 31; vgl. Bloom ²1991, 440–441.

³¹¹ Siehe Anm. 166.

³¹² Hom. *Il.* 22, 60; 24, 487.

³¹³ Vgl. etwa Arist. *EN* 1100a5–9, 1101a7–8. Bei Platon selbst findet sich kein Beleg für eine entsprechende paradigmatische Verwendung der Figur des Priamos.

³¹⁴ Vgl. Anm. 166.

³¹⁵ So bereits Nettleship ²1901, 15–16. Vgl. auch Reeve 1988, 5–7. Bezeichnend ist etwa, wie Sokrates die bestmögliche Option des Philosophen in den existierenden Poleis ganz ähnlich dem von Kephalos formulierten Ideal beschreibt, wenn er im 6. Buch erklärt, der Philosoph werde zufrieden sein, wenn er selbst unberührt von Ungerechtigkeit und ruchlosen Taten sein Leben hier lebt „und aus ihm mit guter Hoffnung ruhig und heiter scheiden kann.“ (R. 496d8–e2: ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιπλαμένους ἀνομίας,

Die Figur des Kephalos, wie die Analogie zwischen ihr und dem sprichwörtlichen εὐκολος Sophokles sowie die wohlwollenden Reaktionen des Sokrates bestätigen,³¹⁶ verkörpert in der *Politeia* durch ihre Gelassenheit, Gefälligkeit und Mäßigung eine Auffassung von dem Zusammenhang zwischen Charakter, rechtem oder anständigem Handeln und Glück, die außer Thrasymachos und dessen Anhänger Kleitophon den Anwesenden grundsätzlich als gut und richtig erscheint. Auch dürfte die Auffassung vom Wesen der Gerechtigkeit, die Sokrates aus Kephalos' Äußerungen extrahiert – nämlich seine Schulden abzustatten und niemandem zu betrügen – einer geläufigen Meinung entsprechen.³¹⁷

Seiner Rolle gemäß beginnt Kephalos, den Sokrates feierlich (und im Rückblick sicherlich nicht völlig ohne Ironie) als ἐξάγγελος der Geheimnisse des Lebensweges im Alter präsentiert,³¹⁸ wohlwollend und mit erkennbaren rhetorischem Gestus seine Darlegung.³¹⁹ In ihr spielen Dichtung und Dichter eine nicht unwesentliche Rolle. Seine Ansicht, dass derjenige, der sich in seinem Leben kein Unrecht zu Schulden habe kommen lassen, sein Leben im Alter in „süßer und guter Erwartung“ verbringen könne, unterstützt Kephalos, wie oben gezeigt, etwa mit der Autorität eines Pindar-Zitats, in dem diese Sicht formuliert wird.³²⁰ „Wahrlich entzückend“ (χαριέντως γάρ τοι), kommentiert Kephalos selbst sein Zitat, „hat er [sc. Pindar] dies gesagt“.³²¹ Kurz danach fügt er noch hinzu „Wie sehr wunderbar gut sagt er dies“ (εὖ οὖν λέγει θαυμαστῶς ὡς σφόδρα).³²² Das Adverb χαριέντως bezeichnet bei Platon meistens die elegante und angenehme, aber auch oberflächliche Erscheinung einer Sache oder Person.³²³ Die Zusammenstellung mit θαυμαστῶς, „wunderbar“, könnte somit, wenn man die spätere Kritik der irrationalen Wirkungsweise der Dichtung im 10. Buch des Dialogs

ἀγαπᾷ εἴ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἰλέως τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάσσεται).

³¹⁶ Für Sokrates' positive Reaktion auf Kephalos' Rede siehe Anm. 175. Zu Sophokles' Ruf als εὐκολος vgl. Ar. *Ran.* 82.

³¹⁷ Vgl. Annas 1981, 21.

³¹⁸ Vgl. 328e7. Möglicherweise liegt bei Platons Gebrauch von ἐξαγγέλεις, wie Adam 1902, Bd. 1, 5, vermutet, eine Anspielung auf den Boten der Tragödie und dessen Mitteilungen von off-stage Ereignissen vor.

³¹⁹ R. 329a1–2: Ἐγὼ σοι, ἔφη, νῆ τὸν Δία ἐρῶ, ὃ Σώκρατες, οἷόν γέ μοι φαίνεται. Die Formulierung entspricht der konventionellen Eröffnung einer ἐπίδειξις; vgl. Silk 1999, 200.

³²⁰ R. 331a1–9, vgl. S. 34 mit Anm. 170.

³²¹ R. 331a3–4: χαριέντως γάρ τοι, ὃ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ...

³²² R. 331a10.

³²³ Nach Ast, *Lexicon Platonicum*, s. v.; vgl. *LSJ*, s. v. χαρίεις.

bedenkt,³²⁴ zu der Vermutung führen, dass Kephalos hier als jemand dargestellt werden soll, der von der oberflächlichen und trügerischen Schönheit der Dichtung beeinflusst oder gar verführt worden wäre. Doch dies scheint hier nicht Platons Pointe zu sein. Kephalos zitiert die Pindar-Verse, weil sie nach seiner Ansicht das, was er bereits selbst gesagt hat, in einem besonders gelungenen Maße ausdrücken. Mit den Formulierungen *χαριέντως ... τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν* und *εὖ οὖν λέγει θαυμαστῶς ὥς σφόδρα* bescheinigt Kephalos den zitierten Pindar-Versen lediglich eine hohe ästhetisch-rhetorische Qualität. Dasselbe gilt ebenfalls für sein Urteil „das schien er mir schon damals gut zu sagen und jetzt nicht weniger“, mit dem er die von ihm vorgetragene Sophokles-Anekdote kommentiert.³²⁵ Kephalos verkörpert mithin den gebildeten, urbanen Menschen, der seine Gesichtspunkte gerne mit einem Zitat oder einer Anekdote ausschmückt.³²⁶ Dabei gibt der Dialogtext keinen Anlass zu der Annahme, dass Kephalos' Art, sich auf Dichtung zu berufen, von Sokrates missbilligt wird.³²⁷ Es ist vielmehr auffallend, dass beide genannten Zitate des Kephalos zugleich zentrale Aussagen in Sokrates' Hauptargumentation vorwegnehmen.³²⁸

Aufschlussreich ist auch Kephalos' Äußerung über die bekannten *μῦθοι* über den Hades, welche besagen, dass derjenige, der im diesseitigem Leben Unrecht getan habe, dort büßen müsse. Diese *μῦθοι*, so Kephalos, würden üblicherweise verspottet (*καταγελῶμενοι*) und erst bei Menschen hohen Alters begännen sie, seelische Unruhe zu stiften.³²⁹ Es wird nicht deutlich, ob die von Kephalos angesprochenen *μῦθοι* einfach „Geschichten“ im weitesten Sinne oder dichterische *μῦθοι* im engeren Sinne bezeichnen. So oder so darf man jedoch aus dieser Stelle den Schluss ziehen, dass gebildete Athener – oder wie in Kephalos' Fall: Metöken – Mythen über eine Bestrafung im Jenseits, ob dichterisch vermittelt oder nicht, grundsätzlich nicht für bare Münze nahmen, sondern eher mit einer guten Portion Skepsis

³²⁴ Vgl. etwa *R.* 607c8–d2 [Sokrates an Glaukon]: ἡ γάρ, ὦ φίλε, οὐ κηλὴ ὑπ' αὐτῆς [sc. τῆς μιμητικῆς ποιήσεως] καὶ σύ, καὶ μάλιστα ὅταν δι' Ὀμήρου θεωρῇς αὐτήν;—πολύ γε.

³²⁵ *R.* 329c4–5: εὖ οὖν μοι καὶ τότε ἔδοξεν ἐκεῖνος εἰπεῖν, καὶ νῦν οὐχ ἥττον.

³²⁶ Vgl. dazu auch *R.* 329a3–4.

³²⁷ Vgl. Anm. 175.

³²⁸ Sophokles' Metapher der sexuellen Begierde als „wilder Herr“ wird im Laufe des Dialogs immer wieder aufgegriffen; siehe etwa *R.* 577d7–9 (über die Seele des von seinen Begierden „beherrschten“ Tyrannen). Die mit dem Pindardiktum belegte Vorstellung von der „süßen Hoffnung“ des Gerechten beim Übergang ins Jenseits wird im 6. Buch von Sokrates fast wörtlich wiederholt (*R.* 496d9–e2: ἀγαπᾷ εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἰλέως τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάσσεται).

³²⁹ *R.* 330d7–e2: οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὥς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελῶμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν.

betrachteten.³³⁰ Wenn dennoch Menschen, die bereits kurz vor dem Tod stehen, Angst und Sorge überkommt, die μῦθοι über die Bestrafung im Jenseits könnten doch wahr sein, könne das, so Kephalos' Versuch, diese Veränderung zu erklären, einerseits daran liegen, dass im Alter an die Stelle jugendlicher Selbstsicherheit eine gewisse allgemeine Schwäche (τοῦ γήρως ἀσθενεία) trete; andererseits daran, dass man zu diesem Zeitpunkt dem Jenseits gleichsam bereits „näher“ sei und darum die dortigen Dinge „etwas mehr sehe“ (ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὢν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά).³³¹ Kephalos schreibt die Furcht vor den Konsequenzen, die den Ungerechten im Jenseits erwarten, somit nicht in erster Linie den angeblich zumeist verspotteten μῦθοι über das Jenseits zu, sondern vielmehr – seinem übergeordneten Gedanken entsprechend – den psychologischen Veränderungen, die er bei Menschen, die sich ihrem Tode nähern, beobachten zu können meint.

Soweit Kephalos' Darlegungen. Eine tiefgreifende, kritische Prüfung der Grundlagen seiner ethischen Ansichten ist aber, wie sich zeigt, seine Sache nicht. Nachdem Sokrates somit die aus Kephalos' Äußerungen extrahierte Definition der Gerechtigkeit durch ein einfaches Gegenbeispiel widerlegt hat, übergibt der unvermindert muntere Greis die Debatte an die jüngeren Anwesenden und zieht sich anschließend aus der Gesprächsrunde zurück, um sich seiner Lebensphilosophie entsprechend erneut um die Opfer für die Götter zu kümmern.³³² Die zunehmende Freude an λόγοι, die Kephalos bei sich selbst diagnostiziert,³³³ erschöpft sich offenbar in der Freude an geistreicher Konversation und geht nicht mit dem Willen oder der Fähigkeit einher, die eigenen Ansichten in einer kritischen Auseinandersetzung überzeugend machen zu können. Der alte Kephalos, auf dessen eigene gerechte Lebensführung mehrfach hingewiesen wird, verkörpert also, wie oben gezeigt, den traditionellen Typus des alten und weisen Ratgebers. Nur, und eben dies dürfte Platons darstellerische Pointe sein, dieser Typus des Ratgebers, dessen vermeintliche Klugheit allein auf Erfahrung basiert, erweist sich als ungeeignete Quelle, wenn es darum geht, einen begründeten und überzeugenden λόγος des gerechten Lebens zu finden. Die Kephalos-Szene dient Platon mithin nicht bloß dazu, die Thematik der Lebenswahl und die Frage nach der Gerechtigkeit einzuführen, sondern hat zugleich die Funktion, eine bestimmte *Form* der

³³⁰ Dem entspricht der von Dover 1994, 261–268, untersuchte Befund, wobei die satirischen Darstellungen von Jenseitsstrafen etwa bei Aristophanes (z. B. *Ra.* 145–163) eine gewisse Verbreitung solcher Vorstellungen voraussetzt; vgl. Adeimantos' – ebenfalls satirische – Schilderung herkömmlicher Vorstellungen von Bestrafung im Jenseits (*R.* 363d5–7) und vgl. Brandon 1967, 76–97.

³³¹ *R.* 330e2–4.

³³² *R.* 331d6–7.

³³³ *R.* 328d2–4, zitiert in Anm. 166.

praktisch-ethischen Reflexion über die Kriterien des guten Lebens zu problematisieren. Auch hierin greift sie, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, einem zentralen Anliegen des Dialogs voraus.

II.2. Polemarchos' Simonides-Exegese

In der folgenden Szene, der Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Polemarchos, dem Sohn und Erben des Kephalos, spielt Platon eine weitere Form der praktisch-ethischen Reflexion durch. Denn mit dem Auftritt des Polemarchos, so soll gezeigt werden, wird nunmehr die Berufung auf dichterische Autoritäten als Grundlage ethischer Argumentation problematisiert.

Als Reaktion auf Sokrates' Feststellung, die Wahrheit zu sagen und Erhaltenes zurückzugeben könne nicht die Definition von δικαιοσύνη sein, bricht Polemarchos in das Gespräch ein und erwidert, dies könne sehr wohl die Definition von δικαιοσύνη sein, „wenn man Simonides glauben soll.“³³⁴ Jener habe nämlich, so Polemarchos, in einem Gedicht eine (zumindest teilweise) identische Definition zum Ausdruck gebracht.³³⁵ Polemarchos' Äußerung „wenn man Simonides glauben soll“ ist nur der Form nach ein Bedingungssatz: *Dass* man Simonides glauben und somit seine Autorität über die soeben erfolgte Widerlegung des Sokrates stellen muss, hält er für gegeben. So erklärt er (noch) selbstbewusst, ihm, Polemarchos, jedenfalls scheine Simonides über die δικαιοσύνη „schön zu reden“.³³⁶ Auch für Kephalos steht, wie seine unmittelbare Zustimmung (καὶ μέντοι) zu dem Einwand seines Sohnes zeigt,³³⁷ die Autorität des Simonides außer Frage. Mit seiner Wiederholung des Kephalos (ἀλλὰ μέντοι ...) bestätigt Sokrates zunächst den durch Polemarchos und Kephalos verkörpert autoritativen Einfluss des Dichters. „Aber gewiss“, setzt er somit an, „ist es nicht leicht, dem Simonides nicht zu glauben, denn er ist ein weiser und göttlicher Mann“.³³⁸ Sokrates' vermeintliche Bestätigung dürfte indes nicht frei von Ironie sein. Denn im unmittelbaren Anschluss führt er – auch nicht ohne Humor – die soeben festgestellte Autorität immer wieder ad absurdum, nachdem er in gewohnt sokratischer Manier zunächst erklärt hat, es sei nicht ganz klar, was Simonides mit seiner Aussage eigentlich gemeint habe.³³⁹ Nach einer kurzen imaginären Diskussion mit dem Dichter einigt man sich zunächst darauf, dass Gerechtigkeit laut Simonides bedeute, seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses zu

³³⁴ R. 331d4–5: πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ὑπολαβὼν ὁ Πολέμαρχος, εἶπερ γέ τι χρή Σιμωνίδῃ πείθεσθαι.

³³⁵ „Das Zurückgeben dessen, was man schuldig ist, ist gerecht.“ (R. 331e3–4: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι).

³³⁶ R. 331e4: τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν.

³³⁷ R. 331d6.

³³⁸ R. 331e5–6: Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, Σιμωνίδῃ γε οὐ ῥάδιον ἀπιστεῖν—σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ.

³³⁹ R. 331e6–8: τοῦτο μέντοι ὅτι ποτὲ λέγει, σὺ μὲν, ὃ Πολέμαρχε, ἴσως γινώσκεις, ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ.

tun.³⁴⁰ Diese durchaus gängige und allgemein verbreitete Definition von δικαιοσύνη wird von Sokrates sodann jedoch in einer Reihe nicht ganz lauterer Argumentationsschritte mit absurden Ergebnissen ausgelegt. So erweist sich (1) die Gerechtigkeit als vollkommen nutzlos,³⁴¹ (2) der Gerechte als ein Dieb,³⁴² und am Ende lässt sich Polemarchos davon überzeugen, dass die gängige Definition, es sei gerecht, seinen Feinden Schaden zuzufügen, nicht wahr sein könne, weil dies implizieren würde, dass (3) der Gerechte andere ungerecht machen würde, was aber unmöglich sei.³⁴³

Anders als etwa in der *Apologie*, wo Platon ebenfalls Sokrates die Autorität von Dichtern in Frage stellen lässt,³⁴⁴ scheint es Platon mit der Polemarchos-Szene der *Politeia* aber nicht um die Infragestellung von Autorität an sich zu gehen. Die Funktion des Abschnitts dürfte vielmehr sein, den Leser auf die Hilflosigkeit von Weisheitssprüchen gegenüber der Willkür sophistischer Exegesen hinzuweisen. Das erschließt sich etwa daraus, dass diese Szene anders als Sokrates' Suche nach einem Weisen in der *Apologie* nicht damit endet, dass Simonides' Weisheit angezweifelt wird, sondern mit der vehementen Aufforderung, jeden zu bekämpfen, der behaupte, Simonides oder sonst einer der Weisen hätten behauptet, es sei gerecht, den Feind zu schädigen.³⁴⁵ Statt den Schluss zu ziehen, Simonides' Definition der Gerechtigkeit sei falsch, leugnet Sokrates mithin energisch, Simonides könnte die von ihm selbst und Polemarchos herausgearbeitete Ansicht vertreten haben.³⁴⁶ Es geht in dieser kurzen Szene also nicht darum, den Wortlaut von Simonides' Aussage zu problematisieren, sondern die vielfachen Auslegungsmöglichkeiten von Dichtung: „In der Form eines Rätsels also“, so Sokrates, „hat sich Simonides, wie es scheint, auf Dichterart gesagt, was das Gerechte sei“. ³⁴⁷ Dass Platons Absicht mit dem Simonides-Abschnitt nicht in einer ernsthaften Kritik der aus Simonides gewonnenen Definition von Gerechtigkeit bestanden haben kann, zeigt sich auch

³⁴⁰ R. 332d7–9: τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει [sc. Simonides];—δοκεῖ μοι.

³⁴¹ R. 332d10–333e2.

³⁴² R. 333e3–334b7.

³⁴³ R. 334b78–335d13.

³⁴⁴ Siehe *Ap.* 22a–c.

³⁴⁵ R. 335e7–9: Μαχόμεθα ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, κοινῇ ἐγώ τε καὶ σύ, ἐάν τις αὐτὸ φῇ ἢ Σιμωνίδην ἢ Βίαντα ἢ Πιττακὸν εἰρηκέναι ἢν' ἄλλον τῶν σοφῶν τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν.

³⁴⁶ Genau genommen lautet die in Anm. 345 zitierte Stelle, man werde dagegen kämpfen, wenn jemand sagen sollte, Simonides oder ein anderer der Weisen habe dies [sc. dass es gerecht sei, jemanden zu schädigen] *gesagt* (εἰρηκέναι), aber es geht hier nicht um die – ohnehin von Polemarchos nur paraphrasierten – *Worte* des Simonides, nämlich dass es gerecht sei, jedem das Schuldige zurückzugeben, sondern um deren *Bedeutung*.

³⁴⁷ R. 332b9–c1: Ἦξετο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἶη.

an Sokrates' vordergründig unlauterer und offenkundig bewusst boshafter Interpretation des Simonides.³⁴⁸ Die sophistische Art und Weise, in der Sokrates Polemarchos zunehmend verunsichert und schließlich von seiner ursprünglichen Überzeugung abbringt, soll demnach die methodische Botschaft vermitteln, dass der beharrliche, aber lediglich der Autorität des Simonides vertrauende Gastgeber Polemarchos in keiner Weise gegen die exegetische Zauberei, der ihn Sokrates aussetzt, gewappnet ist.³⁴⁹ Platon stellt dies etwa heraus, wenn er Sokrates für die offenkundig absurde Zwischenkonklusion, der Gerechte erweise sich nach Simonides als Dieb, als zusätzliches Zeugnis eine Homer-Stelle anführen lässt, die angeblich dieselbe Ansicht zum Ausdruck bringe: „Dies (sc. dass der Gerechte offenbar ein Dieb sei)“, gibt Sokrates somit ironisch zu bedenken, „hast du vielleicht auch von Homer gelernt.“³⁵⁰ „Denn auch jener, “ belehrt er Polemarchos, „erzählt voller Bewunderung, Autolykos, der Großvater des Odysseus mütterlicherseits, habe im Betrug und Meineid alle Menschen übertroffen.“³⁵¹ „Es scheint also, so Sokrates weiter, „dass die Gerechtigkeit nach dir, nach Homer und nach Simonides eine Form der Diebstahlskunst ist, zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Meintest du es nicht so?“³⁵² Die Beschreibung des Autolykos, dem, wie der *Odyssee*-Kontext berichtet, der Gott Hermes die Kunst des Diebstahls und der betrügerischen Verwendung von Eiden verliehen hat,³⁵³ als Beleg für die Ansicht anzuführen, nach Homer sei die Gerechtigkeit eine Form der Diebeskunst, ist nun offenkundiger Unfug.³⁵⁴ Sokrates' Deutung beruht auf zwei impliziten Gedankenschritten. Erstens wird – mit der in der Antike üblichen Ineinssetzung von Dichtungsaussage und Dichteransicht – die Erwähnung der genannten Eigenschaften des Autolykos in der *Odyssee* als eine Wertschätzung des Dichters Homer interpretiert (ἀγαπᾷ τε καὶ φησιν). Zweitens wird sodann offenbar angenommen, Homers vermeintliches Lob der Diebeskunst des Autolykos sei identisch mit der Behauptung, zu stehlen sei recht (δίκαιον). Dieser (erschlossene) Gedankenschritt ist indes ein *non sequitur*. Auch vor dem Hintergrund, dass δικαιοσύνη in der

³⁴⁸ Siehe etwa Emlyn-Jones' Kommentare zu R. 332e5 und 335e5 (Emlyn-Jones 2007, 145, 148).

³⁴⁹ Vgl. Reeve 1988, 8–9.

³⁵⁰ R. 334a10–11: κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφονται, καὶ κινδυνεύεις παρ' Ὀμήρου μεμαθηκέναι αὐτό.

³⁵¹ R. 334a11–b3: καὶ γὰρ ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσεύος πρὸς μητρὸς πάππον Αὐτόλυκον ἀγαπᾷ τε καὶ φησιν αὐτὸν πάντας ἀνθρώπους κεκάσθαι κλεπτοσύνη θ' ὅρκῳ τε. Vgl. Hom. *Od.* 19, 394–396. Zu der Wiedergabe des Wortes ἀγαπᾷ durch den Ausdruck „voller Bewunderung“ vgl. Stallbaum 1829, Bd. 3/1, 29; Schleiermacher ³1855, Bd. 3, 56; Adam 1902, Bd. 1, 18.

³⁵² R. 394b3–6: ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σέ καὶ καθ' Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική τις εἶναι, ἐπ' ὠφελίᾳ μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν. οὐχ οὕτως ἔλεγες;

³⁵³ Hom. *Od.* 19, 394–395.

³⁵⁴ Vgl. Emlyn-Jones 2007, 19.

Politeia kein technischer, sondern ein allgemeiner Begriff des richtigen Handelns ist,³⁵⁵ bleibt Sokrates' Homer-Exegese ein Paradigma einer höchst willkürlichen Interpretation. Denn selbst wenn man die Prämisse zuließe, die positive Erwähnung von Autolykos' Diebes- und Meineidskunst dürfe als die Ansicht Homers ausgelegt werden, Diebstahl und Meineid seien recht (δίκαιον), so würde aus dieser Zuweisung der Eigenschaft δίκαιος nicht folgen, dass Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) gleich Diebstahl oder „eine Diebin“ wäre.³⁵⁶

Mit dem kurzen Austausch zwischen Sokrates und Polemarchos dürfte Platon bestrebt gewesen sein, folgende Sachverhalte ins Licht zu rücken. Sokrates' Bemerkung, Simonides habe „auf Dichterart“ (ποιητικῶς) in Rätseln gesprochen (ἠνίξατο),³⁵⁷ weist darauf hin, dass Mehrdeutigkeit und mithin potentielle Willkür der Auslegungsmöglichkeiten ein Charakteristikum der Dichtung sei. Die Konsequenzen dieses Problems führt Platon in dieser Szene dem Leser durch die für ein Opfer des Sokratischen Elenchos charakteristische perplexen Reaktion des Polemarchos dramatisch vor Augen. Entgeistert weigert sich dieser zunächst, etwa das absurde Ergebnis, der Gerechte sei ein Dieb, zu akzeptieren, kann aber, wie er an dieser Stelle ratlos erklärt, selbst nicht mehr verstehen, was er gemeint hat.³⁵⁸ Dennoch hält er einstweilen an seiner ursprünglichen Definition vehement fest, gerecht sei es, den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu tun.³⁵⁹ Erst nach einer weiteren Widerlegung gibt er sich geschlagen und stimmt Sokrates darin zu, dass es niemals gerecht sein könne, irgend jemanden zu schädigen.³⁶⁰ Dafür bietet er sich – seinem Namen getreu und nicht weniger bezeichnend für den von ihm verkörperten Autoritätsglauben – als ebenso hartnäckigen Mitstreiter für die nunmehr geleugnete Fassung seiner ursprünglichen Überzeugung an. So erklärt er mit Nachdruck, er werde „ganz bestimmt an diesem Kampf teilnehmen“, nachdem ihn Sokrates zum gemeinsamen Widerstand aufgefordert hat, „wenn jemand behaupten sollte, dass Simonides ... oder sonst einer der weisen und glücklichen Männer dies gesagt hätte“.³⁶¹

³⁵⁵ Vgl. Anm. 63.

³⁵⁶ Aus dem Satz „A ist F“ folgt nicht, dass die Eigenschaft F gleich A ist.

³⁵⁷ R. 332b9–10, zitiert in Anm. 347.

³⁵⁸ R. 334b7: οὐ μὰ τὸν Δῖ', ἔφη, ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον.

³⁵⁹ R. 334b8–9: τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς.

³⁶⁰ R. 335e2–6: εἰ ἄρα τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι φησὶν τις δίκαιον εἶναι, τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῷ τοῖς μὲν ἐχθροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὠφελίαν, οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών. οὐ γὰρ ἀληθὴ ἔλεγεν· οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὃν βλάπτειν.—Συγχωρῶ, ἦ δ' ὅς.

³⁶¹ R. 335e7–10: μαχούμεθα ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, κοινῇ ἐγώ τε καὶ σύ, ἐάν τις αὐτὸ [sc. dass es gerecht sein könne, irgend jemanden zu schädigen] φῇ ἢ Σιμωνίδην ... εἰρηκέναι ἢ τιν' ἄλλον τῶν σοφῶν τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν.—ἐγὼ γοῦν, ἔφη, ἔτοιμός εἰμι κοινωνεῖν τῆς μάχης. Mit dieser Beschreibung von

Auf diese Weise greift Platon in der Polemarchos-Szene einen anderen, aber ebenfalls problematischen Aspekt dichterischer Autorität auf als in der Kephalos-Szene. Kephalos, der von sich selbst behauptet, bereits als junger Mann die Richtigkeit des Sophokles-Spruchs über die glücksabträgliche Tyrannei der Leidenschaften erkannt zu haben,³⁶² schmückt lediglich seine bereits gefestigten Ansichten mit Dichter-Zitaten. Sein Sohn versucht dagegen, eine Sachfrage („Was ist Gerechtigkeit?“) unter Berufung auf die Autorität eines Dichters zu entscheiden. In Bezug auf das Thema der Lebenswahl steuert die Polemarchos-Szene somit folgende Pointe bei: In der Frage, ob ein gerechtes oder ein ungerechtes Leben besser sei, hat die bloße Berufung auf Autoritäten keinen Wert. Denn Polemarchos' Hilflosigkeit gegenüber Sokrates' trickreichem Elenchos zeigt, wie sehr ein solcher Autoritätsglaube der Willkür sophistischer Exegese ausgesetzt ist.

Polemarchos' energischer Bereitschaft, am „Kampf“ gegen falsche Interpretationen von Simonides oder „sonst einem der Weisen“ teilzunehmen, thematisiert Platon indes nicht bloß das Problematische eines vor interpretatorischer Willkür ungeschützten Autoritätsglaubens, sondern nimmt zugleich eine zentrale Eigenschaft bei der gelungenen Lebenswahl vorweg, nämlich die Fähigkeit, an einer (richtigen) Meinung festhalten zu können (wozu siehe Kap. II.11).

³⁶² Dies scheint aus seiner Bemerkung, Sophokles' Diktum habe ihm „damals schon ... und heute nicht weniger“ gefallen, hervorzugehen (329c4–5: εὖ οὖν μοι καὶ τότε ἔδοξεν ἐκεῖνος εἰπεῖν, καὶ νῦν οὐχ ἧττον).

II.3. Glaukons Rede

Auf Sokrates' Frage, welche These ihm richtiger scheine und welche Lebensführung er wähle, antwortet Glaukon umgehend, ihm scheine das Leben des Gerechten gewinnbringender (λυσίτελέστερος) zu sein.³⁶³ Er habe, erklärt er, zwar Thrasymachos' Argumentation zugunsten der Ungerechtigkeit zur Kenntnis genommen, glaube aber nicht an deren Richtigkeit.³⁶⁴ So schließt er sich Sokrates' Vorschlag nachdrücklich an, ob man nicht versuchen solle, Thrasymachos davon zu überzeugen, „dass er nicht die Wahrheit sagt“.³⁶⁵

Sokrates richtet also seine Aufmerksamkeit auf eine Widerlegung des Thrasymachos. Der Versuch, Thrasymachos' Lob der Ungerechtigkeit eine überzeugendere Empfehlung des gerechten Lebens entgegenzustellen, ist mithin zunächst negativer Art. Sokrates versucht, drei zentrale Behauptungen des Thrasymachos zu falsifizieren:³⁶⁶ (1) Der Ungerechte ist dem Gerechten hinsichtlich ἀρετή und Klugheit (σοφία) überlegen;³⁶⁷ (2) Ungerechtigkeit ist stärker und effizienter als Gerechtigkeit;³⁶⁸ (3) das Leben des Ungerechten ist besser und glücklicher als das des Gerechten.³⁶⁹ Am Ende des Elenchos sieht Thrasymachos – inzwischen durch Sokrates' Argumentationskünste deutlich erschöpft – keine andere Möglichkeit als zu resignieren und zuzugeben, dass der Gerechte glücklich, der ungerechte hingegen unglücklich und Ungerechtigkeit mithin niemals nützlicher sei als Gerechtigkeit.³⁷⁰ Der Elenchos hat damit seinen Zweck erfüllt. Durch die Fragen des Sokrates ist Thrasymachos dazu geführt worden, dem Gegenteil seiner ursprünglichen Position zuzustimmen, und ist damit widerlegt.³⁷¹

Nach der Widerlegung des Thrasymachos, so Sokrates, habe er gedacht, damit von der Diskussion befreit worden zu sein zu sein.³⁷² Doch Glaukon will sich, wie in Kap. II.3 dargelegt, mit der Widerlegung nicht zufrieden geben. Der Elenchos des Thrasymachos,

³⁶³ R. 347e5–7.

³⁶⁴ R. 348a1–3: Ἦκουσας, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα ἄρτι Θρασύμαχος ἀγαθὰ διήλθεν τῷ τοῦ ἀδίκου; Ἦκουσα, ἔφη, ἀλλ' οὐ πείθομαι.

³⁶⁵ R. 348a4–5: Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ..., ὥς οὐκ ἀληθὴ λέγει;—Πῶς γὰρ οὐ βούλομαι; ἦ δ' ὅς.

³⁶⁶ Vgl. Nettleship ²1901, 36–43; Cornford 1941, 32–36.

³⁶⁷ R. 349b1–350d5.

³⁶⁸ R. 350d6–352b4.

³⁶⁹ R. 352b5–354a11.

³⁷⁰ R. 354a4–11: ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.—Ἔστω, ἔφη.—Ἀλλὰ μὴν ἄθλιόν γε εἶναι οὐ λυσίτελεϊ, εὐδαίμονα δέ. —Πῶς γὰρ οὐ;—Οὐδέποτε ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσίτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης.—Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις.

³⁷¹ R. 348b8–354a11.

³⁷² R. 357a1: ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα εἰπὼν ὅμην λόγου ἀπηλλάχθαι.

erklärt er, sei nicht „nach seinem Sinn“ (κατὰ νοῦν) gewesen; Sokrates habe ihn noch nicht „wahrhaft“ davon überzeugt, dass Gerechtsein auf jeden Fall besser sei als Ungerechtsein (ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον).³⁷³

Der Frage, was er damit meint, wird gleich nachzugehen sein. Zuvor soll indes Sokrates' befremdliche Äußerung, er habe gedacht, mit der Widerlegung des Thrasymachos von der Diskussion befreit worden zu sein, kurz diskutiert werden. Befremdlich ist diese Bemerkung deshalb, weil Platon damit eine Parallele zwischen Sokrates und Thrasymachos herstellt. Letzterer hätte, wie Sokrates im 1. Buch vorwurfsvoll berichtet, nachdem er „wie ein Bademeister“ die Ohren der Zuhörer mit seinem Redeschwall „übergossen“ hätte, die Absicht geäußert, sich zu verabschieden, obwohl die Richtigkeit seiner These von der Überlegenheit der Ungerechtigkeit noch nicht hinreichend gezeigt worden sei.³⁷⁴ Dieses Verhalten sei aber in diesem Fall insofern inakzeptabel, als es sich, wie Sokrates hier und im weiteren Verlauf des Dialogs immer wieder betont, um eine Frage von lebenspraktischer Relevanz und allergrößter Bedeutung handele.³⁷⁵ Vor diesem Hintergrund muss nun Sokrates' Erklärung, er habe mit der Widerlegung des Thrasymachos geglaubt, von der Diskussion befreit worden zu sein, merkwürdig erscheinen, zumal er unmittelbar zuvor nach der erklärtermaßen voreiligen Widerlegung selbst die unbefriedigende Bilanz gezogen hat, dass man über das Glück oder Unglück des Gerechten nach wie vor nichts wisse.³⁷⁶ Ein Erklärungsansatz sieht hinter Sokrates' befremdlichem Verhalten das Motiv „des sich entziehenden Philosophen“.³⁷⁷ Immer wieder beschreibe Platon, wie Sokrates überredet oder gezwungen werden müsse, seinen Zuhörern das Gespräch zu gewähren.³⁷⁸ Dem vermeintlichen Topos des „sich entziehenden Philosophen“ widerspricht jedoch, dass es Sokrates selbst ist, der sich im 1. Buch bei Glaukon nach dessen Entscheidung erkundigt und anschließend unaufgefordert fragt, ob man

³⁷³ R. 357a4–b4.

³⁷⁴ R. 344d1–e1: ταῦτα εἰπὼν ὁ Θρασύμαχος ἐν νῶ εἶχεν ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὥτων ἀθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον; ... ὃ δαιμόνιε Θρασύμαχε, οἷον ἐμβαλὼν λόγον ἐν νῶ ἔχεις ἀπιέναι πρὶν διδάξαι ἱκανῶς ἢ μαθεῖν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει;

³⁷⁵ R. 344e1–3: ἢ σμικρὸν οἶε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ὅλου βίου διαγωγὴν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεῖ στήτην ζωὴν ζῶν; Zur existenziellen Bedeutung der Themenfrage siehe die in Anm. 201 angeführten Stellen sowie Sokrates' Erklärung gegenüber Glaukon und Adeimantos, nachdem die beiden Brüder ihn zur Wiederaufnahme des Gesprächs überredet haben (358d7–8): περὶ γὰρ τίνος ἂν μᾶλλον πολλάκις τις νοῦν ἔχων χαίροι λέγων καὶ ἀκούων [sc. als über die aufgeworfene Frage nach dem besseren Leben];

³⁷⁶ R. 354b9–c1: ... ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι.

³⁷⁷ Die ausführlichste Aufarbeitung dieses Motivs findet sich bei Szlezák 1985, 271–326; vgl. ders. 1993, 22–27.

³⁷⁸ Siehe neben dem Prolog insbesondere den Beginn des 5. Buches (449a7–b7); ferner 472a8; 502d4–6.

Thrasymachos davon überzeugen wolle, dass er mit seiner These im Irrtum sei.³⁷⁹ Außerdem liefert der vermeintliche Topos des „sich entziehenden Philosophen“ keine befriedigende Erklärung für den befremdlichen Umstand, dass Sokrates am Anfang von Buch 2 sich mit der von ihm selbst konstatierten Aporie zufrieden gibt, nachdem er kurz zuvor Thrasymachos vorgeworfen hatte, sich in einer solchen existenziellen Fragestellung nicht darum zu kümmern, ob die Sache hinreichend geklärt worden sei. Verständlich wird Sokrates' Verhalten eher, wenn man die spezielle narrative Situation der *Politeia* berücksichtigt: Sokrates ist zwar Erzähler und dominierende Gestalt des gesamten Gesprächs. Doch die eigentlichen Subjekte des Dialogs sind, wie oben gezeigt, Glaukon und – in geringerem Maße – sein Bruder Adeimantos. Glaukon ist es, der als soeben selbständig gewordener νέος vor der Wahl seiner Lebensgestaltung steht. Für ihn ist die Themenfrage nach der Überlegenheit der Gerechtigkeit von unmittelbarem, existenziellem Interesse. In der Dramaturgie der *Politeia* ist Glaukon die Hauptperson, die zusammen mit Adeimantos die Gesprächshandlung des Dialogs in Gang bringt und mit seiner Bitte und seinen Nachfragen vorantreibt. Der dramatische Fokus des Dialogs liegt mithin weniger auf Sokrates, sondern vielmehr auf Glaukon und Adeimantos. Diese personale und dramatische Ausrichtung des Dialogs auf die Lebenswahl des Glaukon dürfte das vorgespielte Desinteresse des Sokrates zum Beginn des 2. Buches erklären: Es geht in der *Politeia* nicht primär um sein, sondern vielmehr um ihr, Glaukons und Adeimantos' existenzielles Interesse an der Frage nach der besten Lebensform. Dem Beginn des zweiten Buches, so ließe sich demnach Sokrates' zunächst merkwürdiges Verhalten verständlich machen, dürfte also nicht die Intention zugrunde liegen, Sokrates' *mangelndes* Interesse an der Themenfrage des Dialogs zur Sprache zu bringen. Hinter der befremdlichen Ankündigung des Sokrates scheint vielmehr das bewusste Bestreben des Autors zu stehen, Glaukons beharrliches Verlangen ins Licht zu rücken, eine überzeugende Darstellung der Überlegenheit der Gerechtigkeit zu hören. Bestätigt wird diese Deutung, so scheint es, durch Platons Erwähnung der Beharrlichkeit, mit der Glaukon auf einer überzeugenden Argumentation zugunsten des Gerechtseins besteht, im Vergleich zu welcher sich die Auseinandersetzung mit Thrasymachos im Rückblick als bloßes προοίμιον erweist.³⁸⁰

Was meint nun Glaukon, wenn er an dieser Stelle Sokrates erklärt, dessen Widerlegung des Thrasymachos habe ihn noch nicht „wahrhaft“ überzeugt?³⁸¹

³⁷⁹ R. 347e4–6; 348a4–5, zitiert in den Anmm. 218 und 220.

³⁸⁰ R. 357a2: τὸ δ' [sc. die Auseinandersetzung mit Thrasymachos] ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, προοίμιον. Vgl. Anm. 397.

³⁸¹ R. 357a5.

Am Ende des ersten Buches zeigte sich Sokrates selbst mit seinem vermeintlichen Sieg unzufrieden. Als im Laufe der Auseinandersetzung mit Thrasymachos die These artikuliert wurde, das Leben des Ungerechten sei „besser“ als das des Gerechten (τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρεῖττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου. σὺ οὐ), erklärte Sokrates diesen Satz für „viel bedeutender“ (πολὺ ... μείζον) als die bisherige Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit.³⁸² Diese Frage habe man daher für eine spätere Gelegenheit aufschieben müssen.³⁸³ Jetzt aber, nach der Niederlage des Thrasymachos, erweise sich diese Entscheidung als formaler Fehler. Denn, wie Sokrates nunmehr feststellt: Ohne geklärt zu haben, was die Gerechtigkeit sei, könne man kaum wissen, ob ihr Besitzer glücklich sei oder nicht.³⁸⁴ Mit dieser Selbstkritik erklärt Sokrates also die aus der elenktischen Widerlegung des Thrasymachos gewonnenen Schlussfolgerungen über Glück und Unglück des Gerechten und des Ungerechten für formal ungültig.

Als Glaukon, nach dem Elenchos das Wort ergreift und erklärt, ihn habe die Widerlegung noch nicht befriedigt, greift er indes weder Sokrates' formale Selbstkritik auf, noch problematisiert er einzelne Argumente in Sokrates' Widerlegung, obwohl deren zum Teil zweifelhafte Qualität dazu reichlich Gelegenheit geboten hätte.³⁸⁵ Was ihn unbefriedigt lässt, sind vielmehr folgende Sachverhalte: Am Ende von Buch 1 hat Thrasymachos dem Gegenteil seiner ursprünglichen These, nämlich dass Ungerechtigkeit niemals gewinnbringender sei als Gerechtigkeit, gezwungenermaßen zugestimmt.³⁸⁶ Dabei habe er sich jedoch, so Glaukon, „früher als notwendig“ (πρωαίτερον τοῦ δέοντος) wie eine Schlange bezaubern und besänftigen lassen (κηληθῆναι).³⁸⁷ Sokrates habe also, so die Implikation dieses Vorwurfs,

³⁸² R. 347e2–4: πολὺ δέ μοι δοκεῖ μείζον εἶναι ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρεῖττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου.

³⁸³ R. 347e2: ἀλλὰ τοῦτο [sc. die Frage, ob die Gerechtigkeit, wie von Thrasymachos behauptet, der Vorteil des Stärkeren (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) sei] μὲν δὴ καὶ εἰς αὐθις σκεψόμεθα.

³⁸⁴ R. 354c1–3: ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.

³⁸⁵ Vgl. unter den zahlreichen modernen Kritiken an Sokrates' Argumenten im 1. Buch etwa Annas 1981, 34–57; Schubert 1995, 20–31; Reeve 1988, 10–19; Emlyn-Jones 2007, 19–25; Pappas ²1995, 39–50.

³⁸⁶ R. 354a8–11: Οὐδέποτε ἄρα, ὃ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης.—Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰσιτιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις.

³⁸⁷ R. 358b2–3. Das griechische Verb κηλεῖν enthält beide Aspekte (das Bezaubern und das Einlullen) in sich, da es – ähnlich wie θέλγειν – eine offenbar als zauberhaft empfundene Besänftigung bezeichnet, die etwa durch Musik, Gesang oder Zauberworte herbeigeführt werden kann; vgl. E. *Alc.* 359: ὕμνοισι κηλήσαντα; Pl. *Prt.* 315a8–b1: κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς; Ly. 206b2: ὦδαῖς μὴ κηλεῖν ἀλλ' ἐξαγριαίνειν.

Thrasymachos nicht durch gültige Argumente widerlegt,³⁸⁸ sondern vielmehr durch eristische ‚Zaubereien‘ gleichsam auf irrationale Art und Weise betört.³⁸⁹

Im 1. Buch hatte Sokrates Thrasymachos’ grimmiges und aggressives Verhalten hervorgehoben. Dessen bedrohlicher Auftritt habe ihn, erklärt er an der betreffenden Stelle ironisch, in Angst und Schrecken versetzt, und hätte er nicht zuerst Thrasymachos angesehen, sondern umgekehrt, wäre er wohl stumm geworden.³⁹⁰ Wenn Glaukon nun im Anschluss an die Widerlegung des Thrasymachos mit dem zitierten Tierversgleich erklärt, Thrasymachos sei wie eine Schlange durch die Widerlegungskünste des Sokrates allzu schnell besänftigt und bezaubert worden, so verwandelt er gewissermaßen Sokrates’ Kritik an dem einschüchternden und geltungssüchtigen Verhalten des Thrasymachos in eine Kritik an Sokrates’ eristischen Scheinargumenten, die nun ihrerseits Thrasymachos haben verstummen lassen.

Mit dem Gegensatz zwischen vermeintlicher und wirklicher Überzeugung äußert Glaukon eine Kritik an der von Sokrates im 1. Buch eingesetzten eristischen Argumentationskunst, die bei Platon und in anderen zeitgenössischen Quellen üblicherweise gegen Sophisten gerichtet wird.³⁹¹ Anders als bei den Sophisten der Platonischen Dialoge und der Aristophanischen Komödien scheint sich Sokrates in der *Politeia* allerdings der Unzulänglichkeiten der von ihm verwendeten Scheinargumentation bewusst zu sein. So nimmt er den Vorwurf des Glaukon, er, Sokrates, habe Thrasymachos mit Worten bloß bezirzt, am Ende des 1. Buches in gewisser

³⁸⁸ Für einen Deutungsversuch, der den von Glaukon gemeinten Fehler in Sokrates’ Argumentation lokalisiert, siehe Blößner 1991.

³⁸⁹ Sokrates’ Fähigkeit, seine Gesprächspartner zu „bezaubern“, wird in mehreren Platonischen Dialogen thematisiert; siehe etwa *Men.* 79e7–80b7; *Smp.* 215c6–217a2.

³⁹⁰ *R.* 336d5–e1. Zu der von Sokrates hier simulierten Angst vor Thrasymachos, der, so Sokrates, gleich einem wilden Tier auf ihn und Polemarchos zugekommen sei, um sie zu „zerreißen“, vgl. Emlyn-Jones 2007, 150. Zu dem Aberglauben, dass man stumm werde, wenn ein Wolf einen ansieht, bevor man ihn erblickt, worauf Platon hier Sokrates anspielen lässt, siehe Verg. *Ecl.* 9, 53.

³⁹¹ Vgl. z. B. *Ar. Nu.* 1397–1398 [es spricht der Chor an den im φροντιστήριον der σοφισταί frisch ausgebildeten jungen Sohn des Protagonisten]: σὸν ἔργον, ὃ καινῶν ἐπὼν κινητὰ καὶ μοχλευτά, / πειθώ τινα ζητεῖν, ὅπως δόξεις λέγειν δίκαια. Im *Phaidros* (267a6–8) lässt Platon Sokrates den Rhetoren Teisias und Gorgias, „die vermöge der Macht der Rede Großes als klein und Kleines als groß erscheinen lassen“ (τά τε ... σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου), die vermeintliche ‚Einsicht‘ zuschreiben, dass das Wahrscheinliche höher zu werten sei als das Wahre (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον). Im Hinblick auf die angeblich von Protagoras angebotene Lehre darüber, wie sich die schwächere Sache zur stärkeren machen lasse (τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), erklärt Aristoteles im dritten Buch seiner *Rhetorik* (1402a24–27), die Menschen hätten sich damals zu Recht über dieses ἐπάγγελμα aufgeregt, da es sich bei dieser Technik um eine „Täuschung“ handle, die nicht auf einer echten bzw. „wahren“, sondern auf einer scheinbaren Wahrscheinlichkeit basiere (ψευδὸς τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἶκος). Zu diesem vermeintlichen ἐπάγγελμα der Sophisten und den Problemen, die mit seiner Interpretation verbunden sind, vgl. Buchheim 1995, 1076.

Weise bereits vorweg, indem er das spöttische Gleichnis des Thrasymachos aufgreift und sich selbst vorwirft, sich wie die „Schlemmer“ (λίχνοι) verhalten zu haben, die sich stets auf das, was gerade herangetragen wird, stürzen, ohne den vorherigen Gang angemessen (μετρίως) genossen zu haben.³⁹² Mit dieser Metapher erweitert Sokrates die formal-logische Selbstkritik um die Vorstellung eines stürmischen und voreiligen sinnlichen Genusses, auf die er in der *Politeia* mehrfach zurückgreift.³⁹³ Sokrates, so die Implikation der λίχνος-Metapher, wäre also beinahe auch selbst von seiner eigenen Rhetorik verführt worden. Glaukon, der sich stets durch seine Standhaftigkeit ausgezeichnet habe,³⁹⁴ lässt sich freilich, wie er an der oben zitierten Stelle vom Anfang des 2. Buches zu verstehen gibt, nicht überzeugen.

Insgesamt deutet dieser Textbefund darauf hin, dass Platon mit diesem Abschnitt der *Politeia* beabsichtigt hat, sowohl Glaukon als auch Sokrates selbst auf die Unzulänglichkeit eines auf eristischen Scheinargumenten basierenden Widerlegungsverfahrens als Grundlage einer qualifizierten praktisch-ethischen Entscheidung hinweisen zu lassen.³⁹⁵

Zu dem Vorwurf eristischer Scheinargumentation gesellt sich aber auch ein formal-sachlicher Einwand gegen Sokrates' bisherige Argumentation. Was die Widerlegung des Thrasymachos nach Glaukons Ansicht noch nicht geleistet habe, ist der befriedigende Nachweis, dass Gerechtigkeit ein Gut (ἀγαθόν) desselben Typs wie Gesundheit sei, d.h. ein Gut, das man sowohl um seiner selbst als auch um seiner Folgen willen anstrebe.³⁹⁶ Erst dieser Beweis (ἀπόδειξις), so darf man umgekehrt schließen, wäre für Glaukon ein „wahrhaft“ überzeugender Nachweis, dass Gerechtsein auf jeden Fall besser sei als Ungerechtsein.

Glaukon nimmt sich also vor, als *advocatus diaboli* eine ausführliche Lobrede auf die Ungerechtigkeit zu halten, um auf diese Weise Sokrates zu zeigen, welchen Kriterien eine überzeugende Argumentation zugunsten des Gerechtseins nach seiner Ansicht Genüge tun müsse. Damit beginnt nach dem elenktischen Prooimion der Hauptteil des Dialogs.³⁹⁷

³⁹² R. 354b1–3.

³⁹³ Siehe etwa die Beschreibung der „Schau- und „Hörlustigen“ (φιλοθεάμονες, φιλήκοοι) im 6. Buch. Diese, so Sokrates, würden an jedem Dionysosfest „herumlaufen“, um ja keine Chor- oder Dramenaufführung zu versäumen, „das Schöne an sich“ allerdings könnten sie weder sehen noch schätzen (R. 475d1–476b8).

³⁹⁴ R. 357a2–3, zitiert in Anm. 269. Zum Charakter des Herakles bei Prodikos vgl. X. *Mem.* 2, 1, 27.

³⁹⁵ Vgl. Reeve 1988, 22–24, der den Dialogabschnitt als eine Kritik an dem elenktischen Verfahren überhaupt versteht. Allerdings gelingt es ihm nicht zu zeigen, dass die Fehler in Sokrates' Argumentation an der Methode des Elenchos hängen.

³⁹⁶ R. 357b4–358a3.

³⁹⁷ Möglicherweise liegt der metaphorischen Bezeichnung der Diskussion zwischen Sokrates und Thrasymachos als προοίμιον (R. 357a2, zitiert in Anm. 269) eine Anspielung auf die ebenfalls προοίμια

Als Erstes legt Glaukon dar, wie er – in Übereinstimmung mit den Konventionen epideiktischer Darbietung – seine Lobrede auf die Ungerechtigkeit aufbauen möchte.³⁹⁸ Seine Rede soll drei Dinge zeigen: (1) was die Gerechtigkeit ist, und woher sie entstanden ist; (2) dass alle, die sich um sie bemühen, dies tun, weil sie notwendig, nicht weil sie ein Gut ist; (3) dass sie dies folgerichtig (εἰκότως) tun, da das Leben des Ungerechten, wie sie behaupten, viel besser ist als das des Gerechten.³⁹⁹

Nach gängiger Meinung, erklärt Glaukon, sei das Leben des Ungerechten prinzipiell viel besser als das des Gerechten.⁴⁰⁰ Gerechtigkeit gelte nicht als ein Gut (ἀγαθόν), das man um seiner selbst willen erstrebe, sondern vielmehr als ein notwendiges Übel (ἀναγκαῖον), das man nur wegen des Ertrags und des durch den Ruf des Gerechtseins zu erlangenden Ansehens betreibe, eigentlich aber zu meiden versuche, da es an und für sich etwas Mühevolleres sei. Dass „die Vielen“ folgerichtig (εἰκότως) in dieser Weise über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit denken würden, begründet Glaukon in seiner Rolle als *advocatus diaboli* so: Das Unrecht tun sei von Natur aus ein Gut (ἀγαθόν), das Unrecht leiden hingegen ein Übel (κακόν).⁴⁰¹ Unrecht tun sei demnach etwas dem eigenen Glück Zuträgliches, Unrecht leiden hingegen etwas dem eigenen Glück Abträgliches.⁴⁰² Allerdings sei Unrecht leiden für das Glück abträglicher als Unrecht tun zuträglich.⁴⁰³ Darum würden Menschen, die nicht in der Lage seien, unbestraft Unrecht zu begehen und zugleich das Unrecht leiden zu vermeiden, es für gewinnbringend halten, untereinander Verträge abzuschließen und Gesetze aufzustellen, die das Unrecht leiden verhindern könnten, indem sie das Unrecht tun untersagen.⁴⁰⁴ Als „gesetzlich“ (νόμιμον) und „gerecht“ (δίκαιον) gelte fortan das, was von den erschaffenen Verträgen und Gesetzen von den Vertragspartnern verlangt werde.⁴⁰⁵ An dieser Genese der Gerechtigkeit, so Glaukon weiter, lasse sich also erkennen, dass keiner das Gerechte als ein

genannten Götterhymnen zugrunde, die vor der Rezitation eines längeren Epos vorgetragen wurden; vgl. Pl. *Phd.* 60d2; Th. 3, 104, 4.

³⁹⁸ Zu den konventionellen Elementen epideiktischer Reden vgl. Ausland 2003, 128–130.

³⁹⁹ R. 358c1–6: πρῶτον μὲν ἐρῶ δικαιοσύνην οἷον εἶναι φασιν καὶ ὅθεν γεγονέναι, δεύτερον δὲ ὅτι πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ’ οὐχ ὡς ἀγαθόν, τρίτον δὲ ὅτι εἰκότως αὐτὸ δρῶσι· πολλὸν γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν.

⁴⁰⁰ R. 358c5–6: πολλὸν γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν.

⁴⁰¹ R. 358e3–4: πεφυκέναι γὰρ δὴ φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν.

⁴⁰² Vgl. die Analyse des Begriffes ἀγαθόν bei Stemmer 1988, 542–549.

⁴⁰³ R. 358e4–5: πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν.

⁴⁰⁴ R. 358e6–59a3: τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν [sc. das Unrecht leiden] ἐκφεύγειν τὸ δὲ [sc. das Unrecht tun] αἰρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ’ ἀδικεῖν μήτ’ ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν.

⁴⁰⁵ R. 359a3–4: καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον.

Gut um seiner selbst willen erstrebe. Es schätze sie vielmehr nur, wer aufgrund von Schwäche kein unbestraftes Unrecht begehen könne, denn wer fähig sei, unbestraft Unrecht zu tun, würde, wenn er noch bei Sinnen wäre, niemals einen solchen Vertrag zur Absicherung gegen Unrechttun und Unrechtleiden abschließen.⁴⁰⁶ Gerechtigkeit sei folglich, so Glaukons Zusammenfassung der gängigen Ansicht, ein Kompromiss zwischen dem größten Gut (τὸ ἄριστον), dem unbestraften Unrechttun, und dem größten Übel (τὸ κακίστον), dem Unrechtleiden, ohne sich rächen zu können.⁴⁰⁷ Als gewinnbringend gilt dieser Kompromiss offenkundig deshalb, weil jeder einzelne Vertragspartner, indem er auf das kleinere Gut, das Unrechttun, verzichtet, dadurch das größere Übel, das Unrechtleiden, vermeiden kann.⁴⁰⁸

Um gegenüber Sokrates die Richtigkeit der von ihm vorgetragenen gängigen Ansicht zu zeigen, dass niemand aus freiem Willen gerecht handle, sondern nur, wer nicht die Macht habe, die Sanktionen des Unrechttuns zu vermeiden, entwirft Glaukon ein Gedankenexperiment, an dem sich dies, wie er sagt, wohl am besten beobachten lasse.⁴⁰⁹ Das hypothetische Experiment besteht darin, im Gedanken einem gerechten und einem ungerechten Menschen die Möglichkeit zu geben, frei nach ihrem Willen zu handeln, etwa, indem sie, wie der Sage nach Gyges, beide einen Ring besitzen, der sie unsichtbar machen könnte. Wenn man ihnen dann, so Glaukon, nachzugehen würde, um zu „sehen“, welchen Weg sie jeweils einschlugen, so dürfte man erkennen, dass sie sich in nichts unterscheiden würden; vielmehr dürfte man den Gerechten auf „frischer Tat dabei ertappen“, denselben Weg wie der Ungerechte zu gehen.⁴¹⁰

In dieser hypothetischen Synkrisis der vom Zwang des Gesetzes befreiten Lebenswege des Gerechten und des Ungerechten könne man, erläutert Glaukon sein hypothetisches Experiment selbst, einen „gewichtigen Beweis“ (μέγα τεκμήριον) dafür sehen, dass niemand aus freiem Willen gerecht handele.⁴¹¹ Die Ursache hierfür liege, erklärt er, darin, dass jeder für sich selbst von der Ungerechtigkeit einen viel größeren Gewinn erwarte als von der

⁴⁰⁶ R. 359a7–b3: τὸ δὲ δίκαιον ... οὐχ ὡς ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον· ἐπεὶ τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ' ἂν ἐνί ποτε συνθέσθαι τὸ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι· μαίνεσθαι γὰρ ἄν.

⁴⁰⁷ R. 359a5–7: μεταξὺ οὖσαν [sc. τὴν οὐσίαν τῆς δικαιοσύνης] τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῶ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ.

⁴⁰⁸ Vgl. Stemmer 1988, 555.

⁴⁰⁹ R. 359b6–c1: ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμία τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστ' ἂν αἰσθοίμεθα, εἰ τοιόνδε ποιήσαιμεν τῇ διανοίᾳ ...

⁴¹⁰ R. 359c3–4: ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα. Vgl. 360c3–5: οὕτω δὲ ὄρων οὐδὲν ἂν διάφορον τοῦ ἐτέρου ποιοῖ, ἀλλ' ἐπὶ ταυτὸν ἵοιεν ἀμφοτέροι.

⁴¹¹ R. 360c5–8: μέγα τοῦτο τεκμήριον ἂν φαίη τις ὅτι οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκαζόμενος, ὡς οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος, ἐπεὶ ὅπου γ' ἂν οἴηται ἕκαστος οἷός τε ἔσεσθαι ἀδικεῖν, ἀδικεῖν.

Gerechtigkeit.⁴¹² Das allgemeinmenschliche Streben nach mehr (πλεονεξία) führe demnach, so Glaukon, dazu, dass jedes Lebewesen von Natur aus den Weg des Unrechts als den guten verfolge, wenn es nicht durch die Gewalt des Gesetzes davon abgehalten werde.⁴¹³

Mit diesen Darlegungen lässt Platon Glaukon zwei Probleme ansprechen, denen sich jeder, der eine gerechte Lebensführung empfehlen will, stellen muss.⁴¹⁴ Versteht man die Gerechtigkeit in dem von Glaukon geschilderten Sinne, so ist sie kein Gut an sich, sondern vielmehr insofern ein glücksabträgliches Übel (κακόν), als der wirklich Gerechte sich zum Verzicht auf die Vorteile des Unrechttuns verpflichtet. Dieses Übel nimmt man folglich nur gezwungenermaßen auf sich, um das noch größere Übel des Unrechtleidens zu vermeiden, sofern man nicht in der Lage ist, dies auf andere Weise zu erreichen. Wenn jemand auf anderen Wegen, etwa infolge seiner Macht, nicht in Gefahr steht, Opfer von Unrecht zu werden, besteht für ihn scheinbar kein Grund, sich zum Verzicht auf die Vorteile des Ungerechtheits zu verpflichten. Die Definition der Gerechtigkeit als eines Guts, das nicht um seiner selbst, sondern um seiner Folgen willen angestrebt wird, bringt zugleich die vielfach von den Sophisten behandelte Sein-Schein-Problematik mit sich. Wer lediglich am Ertrag des Gerechtheits interessiert ist, das Gerechtheits an sich aber als κακόν erachtet, für den gilt folgerichtig, dass er sich das Gerechtheitscheinen, nicht das Gerechtheits zum Ziel setzen muss.⁴¹⁵ Umgekehrt hat er, wenn er wie Gyges die Möglichkeit bekommt, im Verborgenen Unrecht zu tun, keinen Grund, dies zu unterlassen.

Wer demnach eine überzeugende Empfehlung des Gerechtheits formulieren möchte, muss, so die methodische Folgerung, die sich aus Glaukons Argument ergibt, in der Lage sein zu zeigen, dass Gerechtigkeit – entgegen der gängigen Ansicht – ein Gut ist, das nicht nur wegen seiner Folgen, sondern um seiner selbst willen erstrebenswert ist. Dementsprechend bittet Glaukon Sokrates, ihm darzulegen, „was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit jeweils ist und welche jeweilige Wirkung sie an und für sich haben, schon dadurch, dass sie in der Seele sind.“⁴¹⁶ Den Ertrag und die späteren Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit soll Sokrates hingegen beiseite lassen.⁴¹⁷ Worum Glaukon also Sokrates bittet, so fasst er seinen Wunsch zusammen, sei ein Lob der Gerechtigkeit und eine Kritik der Ungerechtigkeit,

⁴¹² R. 360c8–d1: λυσιτελεῖν γὰρ δὴ οἴεται πᾶς ἄνθρωπος πολὺ μᾶλλον ἰδίᾳ τὴν ἀδικίαν τῆς δικαιοσύνης.

⁴¹³ R. 359c3–6.

⁴¹⁴ Vgl. Stemmer 1988, 555–557.

⁴¹⁵ Siehe R. 362a2–3: ... καὶ γνώσεται [sc. ὁ δίκαιος] ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.

⁴¹⁶ R. 358b4–6: ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ. Vgl. R. 358a1–3.

⁴¹⁷ R. 358b6–7: τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν εἶσαι χαίρειν.

welche zusammengenommen in überzeugender Weise zeigen könnten, dass das Gerechthein „an und für sich“ (αὐτὸ καθ’ αὐτό) besser sei als das Ungerechthein.⁴¹⁸

Nachdem er zunächst Sokrates auf diese Forderung verpflichtet hat,⁴¹⁹ führt Glaukon – weiterhin im Rahmen seiner Rede zugunsten der Ungerechtheit – weitere Implikationen dieser Forderung aus. Nur dann, erklärt er, könne man über die beiden zur Option stehenden Lebensformen, die gerechte und die ungerechte, ein richtiges Urteil fällen, wenn man den vollkommen gerechten dem vollkommen ungerechten Menschen gegenüberstelle, sonst nicht.⁴²⁰ Man müsse sich also, erläutert Glaukon diese Forderung, auf der einen Seite einen ungerechten Menschen vorstellen, dessen Ungerechtheit insofern „vollendet“ (τελεωτάτη) sei, als er nicht nur fähig sei, jedes Verbrechen „meisterhaft“ auszuführen, indem er entweder unentdeckt oder dank seiner Macht und seiner rhetorischen Fähigkeiten unbestraft bleibe; dazu solle er auch – als Merkmal der „äußerten Ungerechtheit“ (ἐσχάτη ἀδικία) – den Ruhm höchster Gerechtigkeit genießen.⁴²¹ Diesem vollendet ungerechten Menschen müsse man nun einen „einfachen und edlen Mann“ (ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γενναῖον) gegenüberstellen, der nicht nur gerecht scheinen, sondern tatsächlich sein wolle und der aller Dinge außer der Gerechtigkeit „entkleidet“ sei – einschließlich des Rufes der Gerechtigkeit, so dass ihm nichts außer der Gerechtigkeit bleibe.⁴²² Sonst wäre nämlich unklar, ob dieser gedachte Mensch um der Gerechtigkeit willen gerecht sei oder der Ehren und Gaben wegen, die ihm durch den Ruf des Gerechtheins zuteil würden. Vielmehr solle er, so Glaukon weiter, obwohl er nichts Unrechtes tue, den Ruf der größten Ungerechtheit tragen, damit seine Gerechtigkeit daran geprüft werden könne, dass er sich durch einen schlechten Ruf und dessen Folgen in seiner Absicht, gerecht zu sein, nicht erweichen lasse.⁴²³ Diese beiden Extreme müsse man sodann – im Gedankenexperiment – durchs Leben gehen lassen, um schließlich am Ende zu beurteilen, wer von ihnen der glücklichere sei.⁴²⁴

Vor dem Hintergrund des entworfenen Szenarios, erklärt Glaukon, dürfte es nicht schwierig sein, sich vorzustellen, welches Leben beide erwarte. Einen derart mit dem Ruf der

⁴¹⁸ R. 358d1–2: βουλομαι δὲ αὐτὸ καθ’ αὐτό [sc. τὸ δίκαιον] ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι.

⁴¹⁹ R. 357d4–358a3.

⁴²⁰ R. 360e1–3: Τὴν δὲ κρίσιν αὐτὴν τοῦ βίου περὶ ὧν λέγομεν, ἐὰν διασπώμεθα τὸν τε δικαιοτάτον καὶ τὸν ἀδικοτάτον, οἷοί τ’ ἐσόμεθα κρῖναι ὁρθῶς· εἰ δὲ μή, οὔ. Zum rhetorischen Hintergrund von Glaukons διάστασις, die den Abschluss und die Kimax von seiner Rede darstellt, vgl. Ausland 2003, 128 und 130 mit Anm. 22.

⁴²¹ R. 360e4–361b5.

⁴²² R. 361b5–8.

⁴²³ R. 361b8–d1.

⁴²⁴ R. 361d2–3, zitiert in Anm. 268.

Ungerechtigkeit ausgestatteten gerechten Menschen, so würde der Lobredner der Ungerechtigkeit sagen, erwarte nämlich das Leben eines Verbrechers, der nach zahlreichen Folterungen schließlich aufgehängt werde und so ein qualvolles Ende finde. Daran lasse sich also erkennen, dass nicht gerecht zu *sein* notwendig sei, sondern, gerecht zu *scheinen*. Denn so komme man nicht nur in den Genuß der Vorteile, die einem der Ruf des Gerechtseins verschaffe, sondern profitiere zugleich vom Ertrag verdeckten Unrechttuns, was einem wiederum ermögliche, sich die Gunst von Göttern und Mitmenschen zu sichern. Der vollendet Ungerechte, so die Schlussfolgerung, zu der man kommen müsse, führe mithin ein besseres Leben als der Gerechte.⁴²⁵

Glaukons Vergleich des gerechten und des ungerechten Menschen sowie insbesondere seine Idee, bei der imaginären kontrastierenden Gegenüberstellung (διάστασις) die Gerechtigkeit von ihren positiven, die Ungerechtigkeit von ihren negativen Folgen zu isolieren und mit den entgegengesetzten Konsequenzen auszustatten, um somit ein korrektes Urteil über den relativen Glückswert von Gerechtsein und Ungerechtsein „an und für sich“ fällen zu können, wird von Sokrates gelobt: „Babai! Mein lieber Glaukon, mit welcher Stärke hast du jeden der beiden Männer wie Statuen für die Beurteilung gereinigt!“⁴²⁶

Mit diesem Vergleich zwischen Glaukons Projekt und einem Skulpturenwettbewerb, bei dem darüber befunden wird, welche Statue die beste und schönste sei, hebt Platon erneut das Thema der praktischen Entscheidung für eine bestimmte Lebensform hervor. Es geht im Dialog, wie sich abermals bestätigt, nicht um eine rein theoretische Untersuchung der Frage, welche Lebensform die bessere und glücklichere sei. Mit der Entscheidung (κρίσις) in dieser Frage geht zugleich, da jeder Mensch glücklich sein will, die *Wahl* jener Lebensform einher, die als zuträglicher für das Glück beurteilt wird. Mit der dualen Formulierung Glaukons „wer von den beiden“ (ὁπότερος αὐτοῖν),⁴²⁷ die auch von Sokrates aufgegriffen wird (ὥς ἐρρωμένως ἑκάτερον ὥσπερ ἀνδριάντα εἰς τὴν κρίσιν ἐκκαθαίρεις τοῖν ἀνδροῖν),⁴²⁸ weist Platon dabei zugleich auf die spezielle binäre Konfiguration von Thematik und Plot der *Politeia* hin.⁴²⁹ Im Zentrum des Dialogs steht die kontradiktorische Disjunktivfrage, ob entweder das gerechte Leben glücklicher sei als das ungerechte oder umgekehrt.

⁴²⁵ R. 361e3–362c8.

⁴²⁶ R. 361d4–6: Βαβαί, ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαῦκων, ὥς ἐρρωμένως ἑκάτερον ὥσπερ ἀνδριάντα εἰς τὴν κρίσιν ἐκκαθαίρεις τοῖν ἀνδροῖν.

⁴²⁷ R. 361d3.

⁴²⁸ R. 361d5–6.

⁴²⁹ Vgl. Kap. II.1.

Im Zusammenhang mit dem Thema der Lebenswahl thematisiert Platon in der *Politeia* von Beginn an auch die Frage nach der *Grundlage* dieser Wahl. Dabei steht insbesondere das Problem des Konflikts zwischen bloßer Erscheinung und tatsächlicher Realität des vermeintlichen Glücks im Mittelpunkt. Auf der sachlichen Ebene des Dialogs manifestiert sich dies in Glaukons Bitte, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich, unabhängig von ihren Folgen, jeweils zu loben und zu tadeln. Wie Glaukon als *advocatus diaboli* an seiner imaginären διάστασις gezeigt hat, dass vollendetes Ungerechtsein dem Glück zuträglicher ist als Gerechtsein, und damit eine entsprechende Empfehlung vorgelegt hat, so ist Sokrates aufgefordert, das Gerechtsein zu empfehlen, indem er seinerseits an einem Vergleich von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit „an sich“ nachweist, dass das reine Gerechtsein das reine Ungerechtsein an Glück übertreffe.⁴³⁰

Zu Beginn des 2. Buches hatte Glaukon angekündigt, den λόγος des Thrasymachos wieder erneuern (ἐπανανεοῦσθαι) zu wollen. Gemeint war damit nicht, wie sich gezeigt hat, eine inhaltliche Erneuerung von Thrasymachos' These, denn der Sache nach ist die Kernaussage von Glaukons Enkomion mit der These des Thrasymachos identisch.⁴³¹ Aber Glaukons Rede hat auch nicht allein die Funktion einer sachlichen Weiterführung der Frage nach dem Wesen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sowie nach deren Zuträglichkeit für das Glück. Was Glaukon hier vorführt, ist zugleich eine problematisierende Analyse der ethischen Entscheidungssituation, in der sich jeder junge männliche Grieche beim Eintritt ins selbstständige Leben des Erwachsenen befindet.⁴³² Darum greift Glaukon nicht auf die konkrete Formulierung der Gerechtigkeitskritik durch Thrasymachos zurück, sondern schreibt die These, Unrecht tun sei von Natur aus vorteilhaft, Gerechtsein dagegen ein notwendiges Übel, den „Vielen“ zu.⁴³³ Was Thrasymachos entgegen seinem eigenen Anspruch, mit einer innovativen und provokanten These zu glänzen,⁴³⁴ in Wirklichkeit tut, erweist sich somit im Rückblick implizit als nichts anderes als die selbstdarstellerische Reproduktion der *communis opinio*. Diesen Sachverhalt bringt Platon im Dialog auch zur Sprache: Nachdem Glaukon die Auffassung „der Vielen“ wiedergegeben hat, Gerechtigkeit sei ein notwendiges Übel, sagt Sokrates somit: „Ich weiß, ..., dass ihnen die Gerechtigkeit so etwas zu sein scheint, und dass

⁴³⁰ Vgl. Kap. II.3.

⁴³¹ Vgl. Annas 1981, 64 [über Glaukons Wiedergabe der herkömmlichen Ansichten über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit]: „In essence this is Thrasymachus' view.“

⁴³² Vgl. Murphy 1951, 7.

⁴³³ R. 358a4.

⁴³⁴ Vgl. R. 338a6–7: ἡγούμενος [sc. Thrasymachos] ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην; R. 338c1–3: ἄκουε δὴ, ἦ δ' ὅς [sc. Thrasymachos]. φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθέλῃσεις.

sie schon lange als ein solches von Thrasymachos getadelt, die Ungerechtigkeit hingegen gepriesen wird.“⁴³⁵ Durch Glaukons Identifikation von Thrasymachos’ These und der Ansicht „der vielen“ macht Platon deutlich, dass die ethische Herausforderung, mit der sich Glaukon konfrontiert sieht, nicht etwa von der exzentrischen Gerechtigkeitskritik eines einzelnen Sophisten wie Thrasymachos ausgeht. Sie geht vielmehr aus den allgemeinen zeitgenössischen Moralvorstellungen hervor, von denen er sich umgeben sieht. Glaukon artikuliert diesen Sachverhalt, wenn er von den allenthalben verbreiteten Behauptungen über die Überlegenheit der Ungerechtigkeit spricht, die er von Thrasymachos „und unzähligen anderen“ höre.⁴³⁶

Vor diesem Hintergrund erschließt sich, weshalb Glaukon mit der elenktischen Widerlegung des Thrasymachos nicht zufrieden ist. Mit dem Sophisten Thrasymachos mag ein radikaler Exponent der *communis opinio* durch Sokrates’ Widerlegungskünste besiegt worden sein – und auch das ging Glaukon etwas zu schnell.⁴³⁷ Ein positives Argument, mit dem seine Entscheidung zugunsten des Gerechtseins begründen könnte, fehlt Glaukon weiterhin. „Wahrlich ratlos“ fühle er sich, so Glaukon, wenn er durch die allgegenwärtige Kritik an der Gerechtigkeit gleichsam betäubt werde.⁴³⁸ Noch nie nämlich, erklärt er, habe er eine Darlegung der Gerechtigkeit gehört, die seinem Anspruch Genüge tun könnte.⁴³⁹ So sieht er sich schlicht nicht in der Lage, der von ihm selbst entfalteten Gerechtigkeitskritik ein überzeugendes Argument entgegenzusetzen. Die argumentative Aporie, in der sich Glaukon wähnt, ist in seiner Aufforderung an Sokrates spürbar, nachdem sich dieser gegenüber der *communis opinio* als resistent erklärt hat.⁴⁴⁰: „Also dann ..., so höre jetzt auch mir zu, falls dir

⁴³⁵ R. 358a7–8: οἶδα, ἣν δ’ ἐγώ, ὅτι δοκεῖ οὕτω καὶ πάσαι ὑπὸ Θρασυμάχου ὡς τοιοῦτον ὃν ψέγεται, ἀδικία δ’ ἐπαινέται. Dass sie mit ihren Thesen die Meinung „der Vielen“ bedienen würden, ist ein Vorwurf, der in der *Politeia* und in anderen Platonischen Dialogen häufig gegen die Sophisten erhoben wird. Diesem Vorwurf entspricht im Positiven das Selbstverständnis der Sophisten als „Avantgarde normalen Lebens“, wie es Thomas Buchheim (1986) formuliert hat; vgl. hierzu Stemmer 1988, 536 mit Hinweis auf Nietzsches Einschätzung der Sophisten als „nichts weiter als Realisten“, die sich vorgenommen hatten, „sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehen.“ (F. Nietzsche, *KSA* 1980, Bd. 13, 331; Bd. 6, 156); siehe ferner Stemmer 1988, 540.

⁴³⁶ R. 358c7–8: ἀπορῶ μέντοι διατεθρυλημένος τὰ ὅλα ἀκούων Θρασυμάχου καὶ μυρίων ἄλλων.

⁴³⁷ Vgl. S. 69.

⁴³⁸ R. 358c7–8, zitiert in Anm. 436.

⁴³⁹ R. 358c8–d1: τὸν δὲ ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης λόγον, ὡς ἄμεινον ἀδικίας, οὐδενός ποῦ ἀκήκοα ὡς βούλομαι.

⁴⁴⁰ R. 358a9: ἐγώ τις, ὡς ἔοικε, δυσμαθής. Zu den möglichen Implikationen dieser Formulierung vgl. Ausland 2003, 125 Anm. 4.

das [sc. die Überlegenheit der Gerechtigkeit] immer noch so scheint!“⁴⁴¹ Auch wenn Glaukon offenkundig erwartet, dass Sokrates das gewünschte Enkomion liefern kann, so zeigt seine Formulierung an dieser Stelle, dass er selbst keine Möglichkeit sieht, die Schlüssigkeit der Gerechtigkeitskritik anzuzweifeln.⁴⁴²

Glaukon geht es nicht bloß darum, selbst von Sokrates überzeugt zu werden. Was er sich von Sokrates wünscht, ist ein Argument, das ihn überzeugt *und* mit dem er wiederum andere überzeugen kann. Dieser Wunsch wird von Glaukon im Laufe des Dialoggesprächs immer wieder artikuliert.⁴⁴³ Darin liegt freilich keine missionarische Absicht. An keiner Stelle des Dialogs ist davon die Rede, dass Glaukon eine Bekehrung der Menge erstrebe.⁴⁴⁴ Platon inszeniert Glaukons Wunsch vielmehr als ein Produkt des intellektuellen Klimas in Athen im Zeitalter der Sophistik, welches in der aristokratischen Gesellschaftsschicht, der Glaukon und sein Bruder angehören, den Anspruch erzeugt hat, Entscheidungen – und insbesondere solche ethischer Art – begründen zu können.⁴⁴⁵

Dem Vorhaben des Glaukon, mit Ausgangspunkt in der *communis opinio* ein Enkomion für die Ungerechtigkeit vorzutragen, wohnt also nicht nur die formale Funktion inne, Sokrates zu zeigen, welche Form das gewünschte Enkomion der Gerechtigkeit haben soll. Glaukons Rede zeigt zugleich, wie der junge Protagonist sich mit der aporetischen Situation kritisch

⁴⁴¹ R. 358b1: Ἰθὶ δὴ, ἔφη, ἄκουσον καὶ ἐμοῦ, ἐάν σοι ἔτι ταῦτα δοκῇ. Die meisten Platon-Interpreten und -Übersetzer übersetzen hier ἐάν mit „ob“, „if“ u.ä., aber „ἐάν rarely, if ever, means *whether* even after verbs of *examining, considering*“ (Smyth 1956, 603); vgl. KG 2, 534.

⁴⁴² Vgl. die nachdrückliche Artikulierung seiner Ratlosigkeit (ἀπορῶ μέντοι) in R. 358c7–8, zitiert in Anm. 436.

⁴⁴³ Siehe insbesondere R. 588b1–8 (wozu siehe unten Kapo II.8) und vgl. etwa die Formulierung, mit der Glaukon im 9. Buch Sokrates' Schlussfolgerung zustimmt, keiner sei unglücklicher als der Tyrann (R. 580a): Οὐδεὶς σοι, ἔφη, τῶν νοῦν ἐχόντων ἀντερεῖ. Vgl. ferner Glaukons Erklärung im Anschluss an die Dichtungskritik im 10. Buch, er stimme aufgrund der bisherigen Erörterungen Sokrates' Schluss zu und glaube, dass dies auch jeder anderer tun werde (R. 608b9–10: σύμφημί σοι, ἔφη [sc. Glaukon], ἐξ ὧν διεληλύθαμεν. οἶμαι δὲ καὶ ἄλλον ὄντινοῦν). Zuvor, im 6. Buch, hat Sokrates seinerseits, nachdem Glaukon die Skepsis „der Vielen“ in Bezug auf die geforderte Herrschaft der Philosophen antizipiert hat (R. 499e8–9), betont, er sei sicher, dass „die vielen“ anderer Meinung sein werden, wenn Glaukon ihnen ohne Rechthaberei und in ruhigem Zuspruch darlege, was er unter Philosophen verstehe (R. 499d10–e3: ὦ μακάριε, ἦν δ' ἐγώ, μὴ πάνυ οὕτω τῶν πολλῶν κατηγορεῖ. ἀλλοίαν τοι δόξαν ἔξουσιν, ἐὰν αὐτοῖς μὴ φιλονικῶν ἀλλὰ παραμυθούμενος καὶ ἀπολυόμενος τὴν τῆς φιλομαθείας διαβολὴν ἐνδεικνύῃ οὐδὲ λέγεις τοὺς φιλοσόφους).

⁴⁴⁴ Vgl. Adams Kommentare zu R. 501e7–502a3 (Adam 1902, Bd. 2, 43–44).

⁴⁴⁵ Vgl. Blößner 1997, 20; Stemmer 1992, 4–30. Erler 2006, 61 weist darauf hin, dass etwa Cicero (*Tusc.* 1, 22) und Proklos (*Theol. Plat.* 1, 5, p. 26, 18 ff. Saffrey-Westerink; ebd. 1, 4, 23, 22 ff.) das Verfahren, traditionelle Werte argumentativ zu begründen, als ein charakteristisches Merkmal vieler Dialoge Platons betrachteten.

auseinandersetzt, in der er sich befindet. Diese reflektierende Funktion seiner Rede kommt in Glaukons Formulierung des folgenden Schlusses besonders deutlich zum Ausdruck: „Wer sich zu dieser Art von Argumentation äußert“, erklärt er in Bezug auf die von ihm selbst vorgetragene Rede, „wird sagen, dass jeder, der glaubt, die Ungerechtigkeit sei für den einzelnen viel gewinnbringender als die Gerechtigkeit, mit dieser Überzeugung Recht hat“. ⁴⁴⁶ Die Rede Glaukons dient also dazu, zugleich eine sachlich-methodische Forderung an Sokrates zu formulieren und über die aporetische Situation zu reflektieren, in der sich Glaukon befindet und aus der sich seine Bitte an Sokrates ergibt.

⁴⁴⁶ R. 360c8–d2: λυσιτελεῖν γὰρ δὴ οἴεται πᾶς ἀνὴρ πολὺ μᾶλλον ἰδίᾳ τὴν ἀδικίαν τῆς δικαιοσύνης, ἀληθῆ οἰόμενος, ὥς φήσει ὁ περὶ τοῦ τοιούτου λόγου λέγων.

II.4. Adeimantos' Rede

Dass in der *Politeia* nicht nur eine Sachdiskussion entfaltet, sondern zugleich die spezielle aporetische Situation problematisiert werden soll, in der sich zwei νέοι, die unmittelbar vor der Wahl ihres Lebensweges stehen, befinden, zeigt sich besonders deutlich in den Formulierungen, mit denen Adeimantos seine Rede einleitet. Es sei doch wohl, erklärt er, nachdem Glaukon seine Rede beendet hat, „über die Argumentation“ (περὶ τοῦ λόγου) noch nicht hinreichend gesprochen worden.⁴⁴⁷ Adeimantos versteht das Erneuern der These des Thrasymachos durch seinen Bruder mithin nicht nur als Sachargumentation, sondern zugleich als Reflexion *über* eine bestimmte Argumentation.⁴⁴⁸ Dies wird im Folgenden noch deutlicher: Was am ehesten hätte gesagt werden müssen, fährt er somit fort, habe Glaukon noch nicht gesagt, denn damit „klarer werde“, was Glaukon wolle, müsse man auch die entgegengesetzten Reden in Betracht nehmen, nämlich die Reden, die für gewöhnlich zugunsten der Gerechtigkeit und gegen die Ungerechtigkeit vorgetragen werden.⁴⁴⁹

Alle Väter und wer sich sonst um Erziehung kümmere, beginnt Adeimantos, würden zwar den Söhnen zureden, dass man gerecht sein müsse.⁴⁵⁰ Dabei gehe es ihnen jedoch nicht um die Gerechtigkeit an sich, sondern vielmehr um den guten Ruf, den man sich durch das Gerechtsein verschaffe.⁴⁵¹ Der gute Ruf sei freilich auch nur Mittel zum Zweck – zum Zweck nämlich, dass die Zöglinge in den Genuss von Ämtern und Ehren kämen, und was sonst noch dem Inhaber eines guten Rufes zuteil wird.⁴⁵² Dazu würden sie, so Adeimantos weiter, auch die unzähligen Güter zählen, die den Frommen (τοῖς ὁσίοις) angeblich von den Göttern gewährt würden, wie etwa zahlreiche Nachkommen.⁴⁵³

Vom Ungerechtheit werde umgekehrt abgeraten, fährt Adeimantos fort, indem man dem Ungerechten den übelsten Ruf verheiße und ihm sowohl im Leben als auch nach dem Tod allerlei Strafen voraussage. So würden die Ungerechten im Leben all jene Strafen erleiden, die

⁴⁴⁷ R. 362d2–3: Οὐ τί που οἶει, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἱκανῶς εἰρησθαι περὶ τοῦ λόγου;

⁴⁴⁸ Auch Glaukon selbst hat sich in seiner Rede bereits entsprechend ausgedrückt; siehe R. 360c8–d2, zitiert in Anm. 412.

⁴⁴⁹ R. 362d5–e4: Αὐτό, ἦ δ' ὅς, οὐκ εἴρηται ὃ μάλιστα ἔδει ρηθῆναι. ... ἀλλ' ἔτι καὶ τάδε ἄκουε. δεῖ γὰρ διελεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους ὧν ὅδε εἶπεν, οἱ δικαιοσύνην μὲν ἐπαινοῦσιν, ἀδικίαν δὲ ψέγουσιν, ἢ ἢ σαφέστερον ὅ μοι δοκεῖ βούλεσθαι Γλαύκων.

⁴⁵⁰ R. 362e4–363a1: λέγουσι δέ που καὶ παρακελεύονται πατέρες τε υἱέσιν, καὶ πάντες οἱ τινῶν κηδόμενοι, ὥς χρὴ δίκαιον εἶναι.

⁴⁵¹ R. 363a1–a2: οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις.

⁴⁵² R. 362a2–363a5: ἵνα δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι γίγνηται ἀπὸ τῆς δόξης ἀρχαί τε καὶ γάμοι καὶ ὅσα περ Γλαύκων διηλθεν ἄρτι, ἀπὸ τοῦ εὐδοκιμεῖν ὄντα τῷ δικαίῳ.

⁴⁵³ R. 363d3–4.

Glaukon eben für die Gerechten, die aber als ungerecht gelten, aufgezählt habe. Nach dem Tod würden die Unfrommen und Ungerechten schließlich weiteren Strafen unterzogen.⁴⁵⁴ Dabei betont Adeimantos, dass mit dem Hinweis auf die genannten Strafmaßnahmen durch Götter und Menschen die Gründe erschöpft seien, die üblicherweise gegen das Unrecht tun angeführt würden.⁴⁵⁵

Auf diese Weise also werde gemeinhin das Gerechthein empfohlen und vor Ungerechthein gewarnt, so Adeimantos' Bilanz der herkömmlichen ethischen Argumentationsformen. Neben den traditionellen Empfehlungen zum Gerechthein gebe es jedoch auch, erklärt er, einen weiteren Typus von Reden über Gerechtheit und Ungerechtheit, die man sowohl im täglichen Leben als auch von Dichtern höre.⁴⁵⁶ Auch diesen Typus müsse man betrachten.

Alle würden nämlich „wie aus einem Mund“ Gerechtheit und Besonnenheit (σωφροσύνη) zwar als etwas Schönes (καλόν), zugleich aber auch als etwas Lästiges (χαλεπόν) und Mühevoll (ἐπίπονον) bezeichnen.⁴⁵⁷ Zügellosigkeit und Ungerechtheit seien hingegen angenehm (ἡδύ) und leicht zu erwerben (εὐπετὲς κτήσασθαι) und würden nur nach Brauch und Gesetz als etwas Schändliches (αἰσχρόν) gelten.⁴⁵⁸ Schließlich sei, werde gemeinhin behauptet, ungerechtes Handeln in aller Regel gewinnbringender als gerechtes.⁴⁵⁹ Darum sei man, so Adeimantos weiter, leichtsinnigerweise dazu bereit, moralisch anrühige Personen (πονηροί) aufgrund ihres Reichtums und ihrer sonstigen Macht glücklich zu preisen und sie privat und öffentlich zu ehren. Diejenigen hingegen, die schwach und arm sind, lasse man ungeehrt und unbeachtet, obwohl sich alle einig seien, dass sie besser sind als jene.⁴⁶⁰ Dieser Typus von Reden über Gerechtheit und Ungerechtheit entspricht der bereits von Glaukon referierten Ansicht „der Vielen“.⁴⁶¹

Am meisten freilich, setzt Adeimantos sein Referat gängiger Reden über Gerechtheit und Ungerechtheit fort, müsse man über die Reden über Götter und ἀρετή staunen.⁴⁶² Häufig, so werde nämlich behauptet, teilten auch die Götter den Guten Unglück und ein schlechtes

⁴⁵⁴ Die Unfrommen würden etwa, referiert Adeimantos in deutlich herablassendem Ton, im Hades in „irgendeinem Schlamm“ (εἰς πηλόν τινα) begraben und ähnlich den Danaiden dazu gezwungen, Wasser in einem Sieb zu tragen (R. 363d5–7).

⁴⁵⁵ R. 363e3: ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν.

⁴⁵⁶ R. 363e6–364a1.

⁴⁵⁷ R. 364a1–3; vgl. R. 358a4–6, zitiert in Anm. 617.

⁴⁵⁸ R. 364a3–4.

⁴⁵⁹ R. 364a5–6: λυσιτελέστερα δὲ τῶν δικαίων τὰ ἄδικοι ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖθος λέγουσι.

⁴⁶⁰ R. 364a6–b2.

⁴⁶¹ Siehe S. 77.

⁴⁶² R. 364b2–3: τούτων δὲ πάντων οἱ περὶ θεῶν τε λόγοι καὶ ἀρετῆς θαυμασιώτατοι λέγονται.

Leben zu, den Schlechten aber das gegenteilige Schicksal.⁴⁶³ Diese Vorstellung von der Ungerechtigkeit der Götter gehe mit der Annahme einher, die Götter ließen sich durch bestimmte religiöse Riten und Opfer beeinflussen. Auf diese Weise könnten Verbrechen wieder entsühnt und somit eine Befreiung von den Strafen im Jenseits erreicht werden. Nicht nur Individuen, sondern ganze Poleis seien durch herumwandernde Gaukler und Wahrsager überzeugt worden, sie könnten sich durch die entsprechenden religiösen Riten von ihren Vergehen reinigen und sich auf diese Weise sowohl im Leben Lust verschaffen als auch ihr Schicksal im Jenseits positiv beeinflussen.⁴⁶⁴ Man könne aber auch umgekehrt durch entsprechende Riten und Zaubersprüche die Götter dazu überreden, einem Feind – gerecht oder ungerecht – Schaden zufügen zu lassen.⁴⁶⁵

Um die Vorstellung zu „bezeugen“, man könne die Götter beeinflussen, verweise man, so Adeimantos, etwa auf Homer.⁴⁶⁶ Überhaupt berufe man sich bei dieser Form ethischer Argumentation gerne auf Dichter.⁴⁶⁷ So würden Zitate aus Hesiod und Homer etwa als Belege für die zahlreichen Belohnungen herangezogen, die dem Gerechten angeblich durch die Götter zu Teil werden.⁴⁶⁸ Als ‚Zeugen‘ für die weit verbreitete Auffassung, Gerechtigkeit sei zwar schön, aber auch mühevoll, würden wiederum andere Dichterstellen angeführt, so etwa jene Stelle aus den *Erga* Hesiods, an der Hesiod erklärt, κακότης könne in großer Menge leicht erworben werden, während das Erlangen von ἀρετή mit viel Schweiß verbunden sei.⁴⁶⁹

Um die Funktion von Adeimantos’ Besprechung der Verwendung von Dichterstellen als Zeugnisse zu verstehen, ist es wichtig zu bemerken, dass er die von ihm genannten Verwendungen bestimmter Dichterstellen nicht als solche problematisiert, obwohl sie dazu durchaus Gelegenheit geboten hätten. Ein Beispiel muss hier genügen. So dürfte die zentrale Botschaft des Abschnitts der *Erga*, die laut Adeimantos als Beleg für die „Leichtigkeit“ des Ungerechtheits zitiert werden, in Wirklichkeit die sein, dass der Weg zur ἀρετή zwar

⁴⁶³ R. 364b3–5: ὥς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν, τοῖς δ’ ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν.

⁴⁶⁴ R. 364e5–a3: πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

⁴⁶⁵ R. 364b6–c5.

⁴⁶⁶ R. 364d3–5: οἱ δὲ τῆς τῶν θεῶν ὑπ’ ἀνθρώπων παραγωγῆς τὸν Ὅμηρον μαρτύρονται.

⁴⁶⁷ R. 364c5–6: τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται ...

⁴⁶⁸ R. 363a7–8; 363c3–4.

⁴⁶⁹ R. 364c6–d3: οἱ μὲν [sc. μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται] κακίας πέρι, εὐπετείας διδόντες, ὥς τὴν μὲν κακότητα καὶ ἱλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ’ ἐγγύθι ναίει· τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν καὶ τινα ὁδὸν μακράν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντη. Vgl. Hes. *Op.* 287–290.

zunächst der schwierigere sein möge,⁴⁷⁰ während die „nahe wohnende“ κακότης jederzeit in großer Menge leicht zu haben sei.⁴⁷¹ Habe man allerdings die anfänglichen Mühen erst einmal hinter sich, wie Hesiod in der von Adeimantos bezeichnenderweise nicht zitierten Fortsetzung der betreffenden Stelle erklärt, erweise sich der zunächst mühsame Weg der ἀρετή nunmehr als der leichte.⁴⁷² Diese Botschaft widerspricht nun nicht, wie man gemeint hat,⁴⁷³ insofern der von Adeimantos wiedergegebenen Deutung, als Hesiod hier etwa im Gegensatz zu der Ansicht, die damit belegt werden soll, postuliert, es sei nach anfänglichen Anstrengungen leicht, ein gerechtes Leben zu führen. Die Abwandlung der Hesiod-Stelle besteht vielmehr darin, dass Adeimantos in seiner Rolle als *advocatus diaboli* die Stelle als eine die communis opinio bestätigende Aussage über Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Ungerechtigkeit (ἀδικία) anführt, indem er diese beiden Begriffe mit den Termini ἀρετή bzw. κακία gleichsetzt. An der betreffenden Stelle in den Erga scheint Hesiod jedoch nicht primär von moralischen Kategorien zu reden, sondern in erster Linie über den Zusammenhang zwischen (rechtmäßiger) Anstrengung und wirtschaftlichem und sozialem Erfolg (ἀρετή) einerseits und zwischen (unrechtmäßiger) Bequemlichkeit und entsprechendem Misserfolg (κακότης) anderseits.⁴⁷⁴ So lässt sich am besten die Metapher erklären, dass der Weg zur ἀρετή („Erfolg“) zwar zunächst steil und mühsam sei, dann aber, „wenn einer am Gipfel angekommen sei“, fortan leicht werde. In Adeimantos' Verwendung der Erga-Stelle ist das tertium comparationis der hesiodeischen Metapher allerdings auf den Gegensatz Rechtmäßigkeit – Unrechtmäßigkeit reduziert worden. Auf diese Weise sind aus den populären Versen die folgenden zwei Aussagen gewonnen worden: (1) Vor die Rechtmäßigkeit an sich (statt: vor den auf rechtmäßiger Mühe basierenden Erfolg) ist von den Göttern der Schweiß gesetzt worden; (2) Die Unrechtmäßigkeit selbst (statt: der auf unrechtmäßiger Bequemlichkeit beruhende Misserfolg) „wohnt ganz nahebei“ und ist „in großer Menge leicht zu haben“. In diese Umdeutung von ἀρετή („Erfolg“) und κακότης („Misserfolg“) zu „Recht-“ und „Unrechtmäßigkeit“ ließen sich die anschließenden Verse vom leichten Weg der ἀρετή, wenn einmal der Gipfel erklommen sei, schwer integrieren. So verwundert es nicht, dass sie in die von Adeimantos referierte hesiodeische ‚Zeugenaussage‘ keine Aufnahme gefunden haben. Auch die angeführten Verse des ‚Zeugen‘ Homer (*Il.* 9, 497–501) sind ein Beispiel für das Verfahren, Dichterzeugnisse aus einzelnen, von ihrem

⁴⁷⁰ Vgl. Hes. *Op.* 290–291: μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν [sc. ἀρετήν] καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον.

⁴⁷¹ Ebd. 287–288.

⁴⁷² Ebd. 291–292: ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηιδίη δὲ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

⁴⁷³ Emlyn-Jones 2007, 184.

⁴⁷⁴ Vgl. West 1978, 228–9.

Kontext isolierten Versen zu gewinnen. Die von Adeimantos angeführten Verse besagen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (der Bittgesandtschaft an Achill im 9. Buch der *Ilias*) nur, dass sich die Götter durch Opfer und Gebete dazu bewegen lassen können, einem Menschen zu verzeihen, der sich eines Vergehens oder einer Verfehlung schuldig gemacht hat. Der Versabschnitt, der diese Information enthält,⁴⁷⁵ wird zwar von Adeimantos zitiert, aber nichtsdestoweniger präsentiert er die Verse als Beispiel eines Dichterzeugnisses zugunsten der Behauptung, dass sich die Götter zu beliebigen Zwecken überreden lassen.⁴⁷⁶

Beispiele dichterischer Zeugnisse dienen hier also nicht – wie Sokrates' Simonides-Exegese in der Polemarchos-Szene im 1. Buch – dazu, bestimmte Dichterauslegungen zu problematisieren. Adeimantos bestätigt in einigen Fällen sogar, dass die Dichter tatsächlich das „sagen“, wofür sie als ‚Zeugen‘ herangezogen würden.⁴⁷⁷ Die Funktion der Beispiele ist vielmehr, wie Adeimantos erklärt, Sokrates zu zeigen, wie kursierende Ansichten über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit durch Berufung auf Dichterstellen aus dem gemeinsamen kulturellen Fundus gestützt werden.⁴⁷⁸ Dabei lässt Adeimantos' satirische Behandlung der Berufung auf dichterische Autoritäten wenig Zweifel daran, dass er der herkömmlichen Praxis kritisch gegenübersteht.⁴⁷⁹

Nach dem Abschluss von Glaukons Rede hatte Adeimantos angekündigt, auch die gängigen Reden zugunsten des Gerechtheits und gegen das Ungerechtheits durchgehen zu wollen, damit klarer werde, was Glaukon wolle.⁴⁸⁰ Inwiefern wird nun das, „was Glaukon will“, durch die Erörterungen des Adeimantos klarer? Liest man den Dialog als eine reine

⁴⁷⁵ *Il.* 9, 501: ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.

⁴⁷⁶ *R.* 364d3–5: οἱ δὲ τῆς τῶν θεῶν ὑπ' ἀνθρώπων παραγωγῆς τὸν Ὅμηρον μαρτύρονται, ὅτι καὶ ἐκεῖνος εἶπεν ...

⁴⁷⁷ Siehe *R.* 363e5–364a1: Πρὸς δὲ τούτοις σκέψαι, ὦ Σώκρατες, ἄλλο αὖ εἶδος λόγων περὶ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν. Auch Adeimantos' Erklärung dafür, dass Homer als Zeuge für die „Umstimmung“ (παραγωγή) der Götter durch Menschen herangezogen werde, nämlich „weil auch er gesagt hat, ...“ (*R.* 364d3: ὅτι καὶ ἐκεῖνος εἶπεν ...), ist kein Referat, sondern Adeimantos' eigene Ansicht.

⁴⁷⁸ Vgl. *R.* 364c5–6: τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται.

⁴⁷⁹ Siehe etwa seine Formulierung ὥσπερ ὁ γενναῖος Ἡσίοδος τε καὶ Ὅμηρός φασιν (*R.* 363a7–8). Dass die Bezeichnung γενναῖος, „edel“, hier keine aufrichtige Wertschätzung zum Ausdruck bringen soll, sondern vielmehr ironisch gemeint sein dürfte, erschließt sich aus dem Vergleich mit Thrasymachos' ironisch-abfälliger Definition der Gerechtigkeit als „höchst edler Einfältigkeit“ (348c10: πάνυ γενναίαν εὐήθειαν). Vgl. Emlyn-Jones 2007, 161, 181, 184–185. Vgl. ferner Adeimantos' herablassende Wiedergabe der in den Mysterienreligionen kursierenden Jenseitsversprechungen (*R.* 363c3–d2).

⁴⁸⁰ *R.* 362e2–4.

Sachdiskussion, muss Adeimantos' Eingreifen in das Gespräch befremdlich wirken.⁴⁸¹ Glaukons Wunsch nach einer Darstellung der Gerechtigkeit an und für sich (αὐτὸ καθ' αὐτό), den er bereits ausführlich begründet hat, lässt kaum an Deutlichkeit zu wünschen übrig, und es ist nicht ersichtlich, inwiefern Adeimantos' Behandlung der gängigen Reden für die Gerechtigkeit diesen Wunsch in sachlicher Hinsicht klarer macht.⁴⁸² Adeimantos' abschließende Zusammenfassung der Forderung an Sokrates, ihm und seinem Bruder den Nutzen der Gerechtigkeit „an und für sich“ (αὐτῇ δι' αὐτὴν) zu zeigen, den Ruf des Gerechten dagegen „so, wie es Glaukon befohlen hat,“ beiseite zu lassen, fügt in argumentativer Hinsicht dem Wunsch des Glaukon nichts Neues hinzu. So deutet nichts darauf hin, dass Adeimantos seinen Beitrag als eine sachlich-argumentative Erweiterung von Glaukons Forderung versteht. Das Gegenteil scheint sich vielmehr dadurch zu bestätigen, dass Adeimantos auf die methodische Forderung Glaukons nach einem Enkomion der Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf die Vorteile des damit einhergehenden guten Rufes verweist, ohne dabei in irgend einer Weise anzudeuten, dass diese Forderung noch nicht hinreichend klar sei.⁴⁸³ Der von Adeimantos eingeklagte Klärungsbedarf muss sich also auf Glaukons Absicht in einem anderen oder weiteren Sinne beziehen.⁴⁸⁴ Dies dürfte genau jene Intention Glaukons sein, die oben skizziert worden ist. Nimmt man nämlich an, dass Adeimantos die Absicht seines Bruders nicht nur darin sieht, eine unmissverständliche sachliche Bitte an Sokrates zu formulieren, sondern zugleich darin, die aporetische Situation

⁴⁸¹ Vgl. Annas 1981, 65: „The two speeches [sc. des Glaukon und des Adeimantos] unfortunately raise quite serious problems as to what exactly their import is.“

⁴⁸² Vgl. die Urteile von White 1979, 81: „It would be wrong to think that Adeimantos' version of the challenge to Sokrates differs importantly from Glaukon's“; Annas 1981, 68: „The upshot of our long discussion of the speeches [sc. des Glaukon und des Adeimantos] is that they have not altered the nature of the demand made right at the beginning in the threefold division [sc. des Glaukon]“; Bloom ²1991, 342–343, bemerkt ebenfalls zu Recht, dass Adeimantos kein neues Argument für die Überlegenheit der Ungerechtigkeit beisteuert.

⁴⁸³ Siehe *R.* 367b5–6: τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει, ὥσπερ Γλαῦκων διεκελεύσατο. Für weitere Echos der methodischen Forderung des Glaukon in Adeimantos' Rede siehe *R.* 366e5–9; 367b6–8; 367e1–5.

⁴⁸⁴ Der Dialogtext gibt keinen Anlass zu der Annahme, Adeimantos könnte Glaukons Intention falsch verstanden haben. Der Interpretationsversuch von Bloom ²1991, 342–343, demzufolge Adeimantos „perplexed“ sei „by what he hears about injustice“ und mit seiner Rede implizit „his deepest wishes“ zum Ausdruck bringe, Gerechtigkeit an sich möge doch auch angenehm und lustvoll sein, scheitert an mangelnder Textgrundlage. In der *Politeia*-Forschung hat man bisweilen auch die Funktion der Adeimantos-Rede darin gesehen, dass Adeimantos angeblich Glaukons Forderung, die Folgen der Gerechtigkeit unberücksichtigt zu lassen, um eine weitere *Kategorie* von Folgen ergänze, die ebenfalls nicht berücksichtigt werden dürften, nämlich „nicht-natürliche“ Folgen (Irwin 1977, 184–188). Aber eine solche Unterteilung der Folgen der Gerechtigkeit in unterschiedliche Folgentypen lässt sich am Text nicht belegen. Vgl. hierzu die kritische Diskussion bei Schubert 1995, 35.

an sich zu erörtern, in der er sich zu befinden meint, wird Adeimantos' Eingriff in das Gespräch verständlich.

Adeimantos geht es demnach nicht um eine zusätzliche Erläuterung der Forderung Glaukons. Das, was Adeimantos zufolge „am meisten hätte gesagt werden müssen“, ist vielmehr, wie sich zeigt, worin die *Ursache* jener Aporie bestehe, in der sich die Brüder befinden, und mithin was Glaukon und ihn selbst dazu motiviert, Sokrates um ein Enkomion der Gerechtigkeit „an und für sich“ zu bitten. Ist diese Annahme zutreffend, so erweist sich Adeimantos' Rede, die bislang weitgehend vernachlässigt worden ist,⁴⁸⁵ als aufschlussreich für das Verständnis des Anliegens der Brüder und mithin als konstitutiver Baustein des Dialogs.⁴⁸⁶

Zu der argumentativen Aporie der Brüder, so ließen sich die Überlegungen des Adeimantos auf dieser Grundlage nun wiedergeben, gehört nicht nur, dass die allenthalben verbreitete Ansicht, Gerechtigkeit sei ein notwendiges Übel, scheinbar korrekt sei, sondern auch, dass die kursierenden „entgegengesetzten Reden“, welche die Gerechtigkeit empfehlen, letztlich, wenn sie einer kritischen Prüfung unterworfen werden, zu demselben Schluss führen, nämlich dass nicht das *Gerechtsein*, sondern das *Gerechtscheinen* „Herr des Glücks“ sei.⁴⁸⁷ Der Text des Dialogs bestätigt diese Deutung auf Schritt und Tritt.

„Welche Wirkung“, so Adeimantos' als rhetorische Frage formulierte Diagnose des epistemischen *status quo*, „sollen wir meinen, haben solche Reden auf die Seelen junger Männer, die begabt sind und fähig, gleichsam zu ihnen hinzuschwärmen, um daraus ihre Schlüsse zu ziehen (συλλογίζεσθαι), wie man sein und welche Richtung man einschlagen soll, um sein Leben am besten zu durchlaufen?“⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Die Rede wird von den meisten *Politeia*-Interpreten entweder in äußerster Knappheit behandelt (siehe z.B. Cross/Woozley 1964, 70) oder sogar völlig ignoriert (siehe etwa die sonst detailreiche Analyse der Argumentation der *Politeia* von Reeve 1988).

⁴⁸⁶ Nettleship ²1901, 52, schreibt Adeimantos' Rede grundsätzlich eine gewisse Bedeutung zu: „The passage ... has a great incidental interest for us in the light that it throws on certain opinions current at the time about religion, political right and law.“ Er erkennt aber, indem er diese Bedeutung als „incidental“ betrachtet, dass hinter der Partie gerade die Intention steht, ein kritisches Licht auf die gängigen Reden für die Gerechtigkeit zu werfen, um deren problematischen argumentativen Implikationen herauszuarbeiten.

⁴⁸⁷ R. 365c1–3: οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως. Vgl. Adam 1902, Bd. 1, 76: „Adeimantus will uphold the same thesis [sc. als Glaukon] by describing the arguments usually advanced in favour of justice.“

⁴⁸⁸ R. 365a4–b1: Ταῦτα πάντα, ἔφη, ὦ φίλε Σώκратες, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα λεγόμενα ἀρετῆς πέρι καὶ κακίας, ὡς ἄνθρωποι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὰ ἔχουσι τιμῆς, τί οἴομεθα ἀκουούσας νέων ψυχὰς ποιεῖν, ὅσοι εὐφυεῖς καὶ ἱκανοὶ ἐπὶ πάντα τὰ λεγόμενα ὥσπερ ἐπιπτόμενοι συλλογίσασθαι ἐξ αὐτῶν ποῖός τις ἂν ὦν καὶ πῇ πορευθεῖς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι; Platon spielt hier mit der Mehrdeutigkeit des Verbs

„Folgerichtig“ (ἐκ τῶν εἰκότων), so die Schlussfolgerung, mit der Adeimantos das Urteil seines Bruders generalisiert, dürfte sich ein begabter junger Mann fragen, wozu er denn gerecht sein solle statt nur gerecht zu scheinen.⁴⁸⁹ „Denn“, könnte sich dieser sagen, „was mir verheißen wird, wenn ich tatsächlich gerecht bin, das, sagen sie, bringe mir, wenn ich nicht zugleich gerecht scheine, keinen Nutzen, sondern vielmehr Mühen und offensichtliche Schäden; wenn ich hingegen ungerecht bin, mich aber mit dem Schein der Gerechtigkeit umgebe, wird mir ein göttliches Leben verheißen.“⁴⁹⁰ „Da also“, so der Schluss des hypothetischen νέος, „der Schein, wie mir die Weisen verkünden, selbst die Wahrheit bezwingt und Herr ist des Glücks, muss ich mich ganz und gar ihm zuwenden.“⁴⁹¹

Diese Schlussfolgerung präsentiert Adeimantos formal nicht als seine eigene Meinung.⁴⁹² Aber sein Kommentar „folgerichtig“ zeigt, dass er die Überlegung der von ihm hypothetisch eingeführten „begabten und fähigen jungen Männer“ (R. 365a7b–1) auch selbst für schlüssig hält. Als er anschließend an Sokrates die komplementäre Frage richtet, nach welchem Argument, λόγος, sich die Wahl der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit begründen ließe,⁴⁹³ ist klar, dass nicht mehr der gedachte νέος, sondern Adeimantos selber spricht.⁴⁹⁴

Adeimantos' Beschreibung der Reflexionen eines gedachten jungen Mannes,⁴⁹⁵ der – wie Glaukon – vor der Wahl seines Lebensweges steht, ist aufschlussreich für die Absicht seiner Rede: Wie Glaukon ist auch Adeimantos bestrebt, die Ansprüche, denen eine Empfehlung der

συλλογίζεσθαι, das in seiner eigentlichen Bedeutung ein Bild der νέοι als Bienen hervorruft, die von Blume zu Blume schwärmen, um daraus Nektar zu sammeln, und zugleich in seiner übertragenen Bedeutung die Fähigkeit der begabten νέοι bezeichnet, aus all den herkömmlichen Reden über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ihre Schlussfolgerungen zu ziehen.

⁴⁸⁹ So könne sich dieser, erklärt Adeimantos, etwa mit Pindar fragen: „Soll ich auf anständige Weise oder mit krummem Betrug die hohe Mauer ersteigen und, auf diese Weise mich absichernd, das Leben verbringen?“ (R. 365b1–4: λέγοι γὰρ ἂν ἐκ τῶν εἰκότων πρὸς αὐτὸν κατὰ Πίνδαρον ἐκεῖνο τὸ Πότερον δίκῃ τεῖχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς καὶ ἐμμενὸν οὕτω περιφράζας διαβίῃ).

⁴⁹⁰ R. 365b4–7: τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα δίκαιῳ μὲν ὄντι μοι, εἴαν μὴ καὶ δοκῶ ὄφελος οὐδὲν φασιν εἶναι, πόρους δὲ καὶ ζημίας φανερὰς· ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται.

⁴⁹¹ R. 365c1–3: ἐπειδὴ „τὸ δοκεῖν“, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, „καὶ τὰν ἀλήθειαν [sic] βιᾶται“ καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως. Adeimantos zitiert hier, wie die meisten Interpreten und Herausgeber vermuten, möglicherweise aus einem Gedicht des Simonides (PMG 598).

⁴⁹² R. 365b1–2: λέγοι γὰρ ἂν [sc. νέος τις εὐφυῆς καὶ ἱκανός].

⁴⁹³ R. 366b3–4: Κατὰ τίνα οὖν ἔτι λόγον δικαιοσύνην ἂν πρὸς μεγίστης ἀδικίας αἰροίμεθ' ἂν

⁴⁹⁴ Dies zeigt sich auch durch die Perspektive der Fragestellung, wie sie im Folgenden expliziert wird. Ein Thrasymachos hätte seine Kritik an der Gerechtigkeit nicht in der folgenden Form formuliert: „Welches Mittel gibt es denn, mein lieber Sokrates, aus all dem Gesagten heraus die Gerechtigkeit achten zu wollen?“ (R. 366b7–c1: ἐκ δὲ πάντων τῶν εἰρη μένων τίς μηχανή, ᾧ Σώκρατες, δικαιοσύνην τιμᾶν ἐθέλειν).

⁴⁹⁵ R. 365b1–2: λέγοι ... ἂν ... πρὸς αὐτὸν ...

Gerechtigkeit genügen müsste, um „wahrhaft“ überzeugen zu können, gegenüber Sokrates zur Sprache zu bringen. Zu diesem Zweck trägt er einen imaginären Dialog zwischen dem „Wir“ jener begabter und argumentationslustiger junger Männer und der traditionellen Argumentation für die Gerechtigkeit vor.⁴⁹⁶ Dabei zählt Adeimantos – immer noch in der Rolle des *advocatus diaboli* – sich selbst und seinen Bruder zu dem „Wir“ junger begabter Männer, die sich mit der traditionellen Aufforderung zum Gerechthein kritisch auseinandersetzen.

„Es ist nicht leicht, als Verbrecher für immer verborgen zu bleiben“, lautet etwa eines der traditionellen Argumente zugunsten des Gerechtheins.⁴⁹⁷ Dagegen argumentiert das „Wir“ der jungen Männer, ein solcher Verweis auf ungefähre Erfahrungswerte der Vergangenheit lasse sich durch die Realität widerlegen. Um verborgen und straffrei zu bleiben, so Adeimantos, biete die athenische Gesellschaft nämlich zahlreiche Möglichkeiten wie Hetairien, Rhetorik, Gewalt. Der Rekurs auf die Tradition hat in dem radikalisierten intellektuellen Diskurs, den Platon hier mit den Reden von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos inszeniert, allerdings auch *prinzipiell* seine Wirkung verloren, denn: „Nichts Großes ist leicht“, wie Adeimantos mit Rückgriff auf Thrasymachos erklärt.⁴⁹⁸ Wer indes glücklich werden wolle, so Adeimantos weiter, müsse konsequenterweise so vorgehen, wie es die Spuren der Argumente verlangen.⁴⁹⁹

Dass die traditionellen ethischen Empfehlungen einer kritischen Prüfung nicht standhalten können, sucht Adeimantos – immer noch im Rahmen seines imaginären Dialogs zwischen Tradition und nihilistischer Aufklärung – mit Ausgangspunkt in dem von den Sophisten formulierten Theodizeeproblem an einem weiteren herkömmlichen Argument zugunsten des gerechten Lebens zu veranschaulichen. Vor den Göttern, so ein weiteres traditionelles Argument, könne man sich nicht verbergen, noch könne man sie mit Macht überwinden.⁵⁰⁰ Dagegen führt Adeimantos – weiterhin in der Rolle des *advocatus diaboli* – an, alles Wissen über die Götter einschließlich der Umstand, dass es sie gebe, stamme letztlich von Sagen und Dichtern.⁵⁰¹ Diese berichten jedoch auch, so Adeimantos weiter, wie sich die Götter durch Opfer und Gebete leicht überreden und gewinnen ließen. Dadurch entsteht ein epistemologisches Problem, denn entweder, erklärt Adeimantos, müsse man aufgrund

⁴⁹⁶ R. 365c5–366b2.

⁴⁹⁷ R. 365c6–7.

⁴⁹⁸ R. 365c7–d1: οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν εὐπετές, φήσομεν, τῶν μεγάλων. Vgl. R. 344a3–c2.

⁴⁹⁹ R. 365d1–2: ... εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσῃν, ταύτη ἰτέον, ὥς τὰ ἔχνη τῶν λόγων φέρει.

⁵⁰⁰ R. 365d6–7: ἀλλὰ δὴ θεοὺς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν.

⁵⁰¹ R. 365e1–3: εἰ δὲ εἰσὶ τε καὶ ἐπιμελοῦνται [sc. die Götter], οὐκ ἄλλοθεν τοὶ αὐτοὺς ἴσμεν ἢ ἀκηκόαμεν ἢ ἔκ τε τῶν νόμων καὶ τῶν γενεαλογησάντων ποιητῶν.

fehlender Überprüfungsmöglichkeiten den Dichtern alles – Existenz *und* Beeinflussbarkeit der Götter – glauben oder nichts. In beiden Fällen brauche sich der Mensch also – bei hinreichendem Vermögen – vor der Strafe durch die Götter nicht zu fürchten.⁵⁰²

In seiner nüchternen Analyse der Wahlsituation, in der er und seine Gleichaltrigen stehen, diagnostiziert Adeimantos die herkömmlichen Empfehlungen der Gerechtigkeit als die Ursache der Aporie, weil sie einer kritischen Auseinandersetzung nicht nur nicht gewachsen sind, sondern vielmehr einen jungen Mann, der sich bei seiner Lebenswahl kritisch mit ihnen auseinandersetzt, letztlich auch zu der Überzeugung führen müssten, nicht das Gerechteste, sondern das Gerechts*scheinen* zahle sich aus. Dies kommt im Dialog mehrfach zur Sprache. An dem Umstand, verkündet Adeimantos, dass keiner aus freiem Willen gerecht sei und das Unrecht nur so lange tadle, bis er die Möglichkeit erhalte, unbestraft Verbrechen zu begehen, sei „nichts anderes schuld als das, woraus diese gesamte Debatte entstanden ist und was sowohl Glaukon hier als auch mich dazu veranlasst, dir, Sokrates, zu sagen: ‚Mein Verehrter, von euch allen, die ihr euch rühmt, Lobredner der Gerechtigkeit zu sein, ... hat bislang niemand die Ungerechtigkeit anders getadelt und die Gerechtigkeit anders gelobt, als dass er Ruhm und Ehre und die Geschenke pries, die daher stammen. Jedes an sich aber [sc. die Gerechtigkeit bzw. die Ungerechtigkeit] mitsamt seiner Wirkung, wenn es in der Seele dessen ist, der die betreffende Eigenschaft hat, ..., das hat noch keiner ... auf einer argumentativen Basis hinreichend erörtert und dabei gezeigt, dass das eine [sc. die Ungerechtigkeit] das größte aller Übel sei, die eine Seele in sich haben kann, die Gerechtigkeit dagegen das größte Gut.“⁵⁰³ Die Ursache der Aporie, in der er und Glaukon stehen, sieht Adeimantos also darin, dass „von den Heroen am Anfang bis in die Gegenwart hinein“⁵⁰⁴ jeder ausschließlich die Folgen der Gerechtigkeit lobt und die Ungerechtigkeit wegen ihrer Konsequenzen tadelt, während niemand das Gerechteste an sich als das größte Gut empfiehlt und vor dem

⁵⁰² R. 365e3–366a4: οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσιν ὡς εἰσὶν οἱ τοὺς θυσίαις τε καὶ εὐχολαῖς ἀγανῆσιν καὶ ἀναθήμασιν παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι, οἷς ἢ ἀμφοτέρω ἢ οὐδέτερον πειστέον. εἰ δ' οὖν πειστέον, ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων. δίκαιοι μὲν γὰρ ὄντες ἀζήμιοι μόνον ὑπὸ θεῶν ἐσόμεθα, τὰ δ' ἐξ ἀδικίας κέρδη ἀπωσόμεθα· ἄδικοι δὲ κερδανοῦμέν τε καὶ λισσόμενοι ὑπερβαίνοντες καὶ ἀμαρτάνοντες, πείθοντες αὐτοὺς ἀζήμιοι ἀπαλλάττομεν.

⁵⁰³ R. 366d5–e9: καὶ τούτων ἀπάντων οὐδὲν ἄλλο αἴτιον ἢ ἐκεῖνο, ὅθεν περ ἅπας ὁ λόγος οὗτος ὥρμησεν καὶ τῷδε καὶ ἐμοὶ πρὸς σέ, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν, ὅτι „ὦ θαυμάσιε, πάντων ὑμῶν, ὅσοι ἐπαινέται φατὲ δικαιοσύνης εἶναι, ... οὐδεὶς πώποτε ἔψεξεν ἀδικίαν οὐδ' ἐπήνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν γιγνομένας· αὐτὸ δ' ἐκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, ... οὐδεὶς πώποτε ... ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν. Vgl. R. 358c8–d1, zitiert in Anm. 439.

⁵⁰⁴ Vgl. R. 366e1–3: ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡρώων ἀρξάμενοι, ὅσων λόγοι λελειμμένοι, μέχρι τῶν νῦν ἀνθρώπων.

Ungerechtsein an sich als dem größten Übel warnt. „Wenn nämlich von euch allen“, so fasst Adeimantos in apagogischer Form seine Botschaft zusammen, „von Anfang an so gesprochen worden wäre und ihr uns von klein auf so überzeugt hättet, so würden wir nicht einer den anderen hüten, damit er kein Unrecht beginge, sondern jeder wäre sein eigener bester Wächter aus Furcht, mit dem größten Unheil unter einem Dach zu leben, wenn er unrecht handelt.“⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ R. 367a1–4: εἰ γὰρ οὕτως ἐλέγετο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πάντων ὑμῶν καὶ ἐκ νέων ἡμᾶς ἐπείθετε, οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' αὐτὸς αὐτοῦ ἦν ἕκαστος ἄριστος φύλαξ, δεδιὼς μὴ ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ σύνοικος ἦ.

II.5. Zur Aporie der Brüder

Im Vordergrund der *Politeia* steht die Lebenswahl Glaukons. Glaukon weiß freilich von Anfang an, welchen Weg er einschlagen will. Weder er noch Adeimantos sind darüber im Zweifel, dass die Gerechtigkeit die bessere Alternative ist. Ihre Entschlossenheit, an die Überlegenheit des gerechten Lebens glauben zu wollen, wird im Dialog mehrfach betont. Als Glaukon im 1. Buch von Sokrates danach gefragt wird, antwortet er, noch *bevor* er Sokrates' Widerlegung des Thrasymachos gehört hat, dass er die These von der Überlegenheit des gerechten Lebens für wahrer halte.⁵⁰⁶ Auch auf die anschließende Frage, ob man versuchen solle, Thrasymachos davon zu überzeugen, dass er im Irrtum sei, erwidert Glaukon umgehend: „Wie sollte ich das nicht wollen?“⁵⁰⁷ Platon betont diese grundlegende Überzeugung Glaukons auch, indem er ihn auf Sokrates' Nachfrage bestätigen lässt, dass er *trotz* Thrasymachos' Aufzählung der Vorteile des Ungerechtseins von dessen These nicht überzeugt sei.⁵⁰⁸ Entsprechend weist Glaukon in seiner Rede im 2. Buch mehrfach darauf hin, dass seine Aufzählung der vermeintlichen Vorteile der Ungerechtigkeit *nicht* seiner eigenen Überzeugung entspreche,⁵⁰⁹ obwohl er erklärtermaßen nie eine befriedigende Empfehlung des Gerechtseins gehört hat und auch von Sokrates' Elenchos nicht überzeugt worden ist.⁵¹⁰ Ähnlich beteuert auch Adeimantos, dass er die von ihm selbst gezogenen Schlussfolgerungen nicht teilt. Wenn er sie ausführlich wiedergegeben habe, so stellt er unmissverständlich klar, dann eben nur aus dem Wunsch heraus, von Sokrates das Gegenteil zu hören.⁵¹¹

Platons Darstellung von Glaukon und Adeimantos gibt dem Leser also keinen Anlass dazu, an der Bereitschaft der Brüder zu zweifeln, ein gerechtes Leben führen zu wollen. Die beiden Brüder sehen sich von vornherein in Opposition zu der von Thrasymachos bedienten Ansicht

⁵⁰⁶ R. 347e4–7: σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Γλαύκων, αἰρή; καὶ πότερον ἀληθεστέρως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;—Τὸν τοῦ δικαίου ἔγωγε λυσιτελέστερον βίον εἶναι. Vgl. hierzu Friedländer 1975, Bd. 3, 65; Reeve 1988, 39.

⁵⁰⁷ R. 348a4–6: Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ἂν δυνώμεθα πη ἐξευρεῖν, ὥς οὐκ ἀληθῆ λέγει;—Πῶς γὰρ οὐ βούλομαι; ἦ δ' ὅς.

⁵⁰⁸ R. 348a1–3: Ἦκουσας, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα ἄρτι Θρασύμαχος ἀγαθὰ διήλθεν τῷ τοῦ ἀδίκου;—Ἦκουσα, ἔφη, ἀλλ' οὐ πείθομαι.

⁵⁰⁹ Siehe R. 358c6–d1: ἐπεὶ ἔμοιγε, ὃ Σώκρατες, οὐ τι δοκεῖ οὕτως; R. 361e1–3: μὴ ἐμὲ οἶον λέγειν, ὃ Σώκρατες, ἀλλὰ τοὺς ἐπαινοῦντας πρὸ δικαιοσύνης ἀδικίαν.

⁵¹⁰ R. 358c8–9; 357a2–b4.

⁵¹¹ R. 367a5–b2: Ταῦτα, ὃ Σώκρατες, ἴσως δὲ καὶ ἔτι τούτων πλείω Θρασύμαχος τε καὶ ἄλλος πού τις ὑπὲρ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας λέγοιεν ἂν, μεταστρέφοντες αὐτοῖν τὴν δύναμιν φορτικῶς, ὥς γέ μοι δοκεῖ. ἀλλ' ἐγώ, οὐδὲν γὰρ σε δέομαι ἀποκρύπτεσθαι, σοῦ ἐπιθυμῶν ἀκοῦσαι τάναντία, ὥς δύναμαι μάλιστα κατατείναι λέγω.

„der Vielen“, dass Gerechtigkeit ein notwendiges Übel, Ungerechtigkeit hingegen an sich ein Gut sei.⁵¹²

Die Standhaftigkeit der Brüder, die Sokrates etwa beim Auftritt des Glaukon kommentiert,⁵¹³ wird auch von ihnen selbst indirekt angesprochen. So äußert Glaukon im Rahmen seiner Rede ernsthafte Zweifel daran, ob jemand, wenn er wie Gyges die Möglichkeit bekäme, jedes Unrecht unbemerkt zu tun, so stählen (*ἀδαμάντινος*) sein würde, dass er dies unterließe.⁵¹⁴ Derart überwältigend, ergänzt Adeimantos, sei die allenthalben vorhandene ex- und implizite Aufforderung, Unrecht zu tun, dass selbst wer erkannt habe, dass Gerechtsein das Beste sei, den Ungerechten nicht zürnen, sondern Verständnis entgegenbringen dürfte.⁵¹⁵ So erklärt auch er wie Glaukon, dass man eine fast göttliche Natur besitzen oder zu einer besonderen Einsicht gelangt sein müsse, um trotz der gegenwärtigen Reden über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Abneigung gegen das Unrecht tun zu empfinden (*δυσχεραίνειν*).⁵¹⁶ Doch genau eine solche „beinahe göttliche Natur“ diagnostiziert Sokrates den beiden Brüdern, nachdem er ihre Reden gehört hat: „In hohem Maße muss euch etwas Göttliches widerfahren sein,“ erklärt er feierlich, „wenn ihr nicht überzeugt seid, dass die Ungerechtigkeit besser sei als die Gerechtigkeit, obwohl ihr so für sie sprechen konntet! In Wahrheit seid ihr nämlich nicht, wie mir scheint, davon überzeugt. Das allerdings schließe ich aus eurem sonstigen Charakter (*τρόπος*), denn nach euren Reden selbst hätte ich euch nicht geglaubt.“⁵¹⁷

Diese Diagnose reflektiert den Charakter der von Glaukon und Adeimantos geschilderten aporetischen Situation. Was die beiden Brüder von Sokrates erhoffen, ist keine Stärkung ihrer Motivation oder charakterliche Festigung. Die Aporie, in der sie sich zu befinden wähnen, besteht vielmehr darin, dass sie zwar an die Überlegenheit des gerechten Lebens glauben

⁵¹² So auch bereits Ferrari 2003, 35 *gegen* die Interpretation von Strauss 1964, wozu siehe die Einleitung.

⁵¹³ R. 357a2–4, zitiert in Anm. 269.

⁵¹⁴ R. 360b3–c6: εἰ οὖν δύο τοιούτω δακτυλίῳ γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν, οὕτως ἀδαμάντινος, ὃς ἂν μένειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἄλλοτρίων καὶ μὴ ἅπτεσθαι.

⁵¹⁵ R. 366c3–6: ὥς δη τοι εἴ τις ἔχει ψευδῇ μὲν ἀποφῆναι ἃ εἰρήκαμεν, ἱκανῶς δὲ ἔγνωκεν ὅτι ἄριστον δικαιοσύνη, πολλήν που συγγνώμην ἔχει καὶ οὐκ ὀργίζεται τοῖς ἀδίκους.

⁵¹⁶ R. 366c6–d1: πλὴν εἴ τις θεῖα φύσει δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ, τῶν γε ἄλλων οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος ...

⁵¹⁷ R. 368a5–b3: πάνυ γὰρ θεῖον πεπόνθατε, εἰ μὴ πέπεισθε ἀδικίαν δικαιοσύνης ἄμεινον εἶναι, οὕτω δυνάμενοι εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ. δοκεῖτε δὴ μοι ὡς ἀληθῶς οὐ πεπεισθαι—τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τοῦ ἄλλου τοῦ ὑμετέρου τρόπου, ἐπεὶ κατὰ γε αὐτοὺς τοὺς λόγους ἠπίστανται ἂν ὑμῖν.

wollen, sich jedoch außerstande sehen, diesen Glauben zu *begründen*.⁵¹⁸ „Gemäß welchem Argument“, so Adeimantos’ bereits zitierte Formulierung dieser argumentativen Aporie, „sollen wir die Gerechtigkeit anstatt der größten Ungerechtigkeit wählen?“⁵¹⁹ Ganz ähnlich hat Glaukon bereits am Anfang seiner Rede beschrieben, wie „gänzlich ratlos“ er sich vorkomme (ἀπορῶ μέντοι), wenn er die Reden von Thrasymachos und „unzähligen anderen“ höre.⁵²⁰ Denn noch nie, so seine ebenfalls bereits zitierte Begründung dieser Ratlosigkeit, habe er ein befriedigendes Argument (λόγος) zugunsten der Gerechtigkeit gehört.⁵²¹

Ein wichtiger Aspekt von Glaukons und Adeimantos’ Reden besteht darin, dass die beiden Brüder nicht nur die gegnerische Auffassung referieren, sondern vielmehr selbst Argumente erarbeiten. So wiederholt Glaukon in seiner Wiederaufnahme der These des vorher schon widerlegten Thrasymachos nicht lediglich, was dieser gesagt hat. Im Rahmen der von ihm entfalteten imaginären Vergleiche zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten etwa entwickelt er vielmehr selbst Argumente zugunsten der Ungerechtigkeit, indem er die Implikationen der *communis opinio* aufzeigt,⁵²² um Sokrates zu demonstrieren, dass „die Vielen“ „folgerichtig“ (εἰκότως) die Gerechtigkeit für ein notwendiges Übel halten.⁵²³ Adeimantos’ imaginärer Dialog zeigt, dass auch er wie sein Bruder nicht bloß gegnerische Ansichten referiert, sondern vielmehr die Aporien, die sich aus den herkömmlichen Empfehlungen der Gerechtigkeit ergeben, selbst herausarbeitet. Sein Vorhaben besteht nicht darin, Sokrates gegenüber bloß wiederzugeben, was Kritiker der herkömmlichen Moralvorstellungen faktisch sagen, sondern vielmehr, wie er selbst sagt, „was Thrasymachos und wer sonst noch“ über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen *könnten*.⁵²⁴

⁵¹⁸ Vgl. die treffende Charakterisierung dieser Lage bei Nettleship ²1901, 49: „They [sc. Glaukon und Adeimantos] are greatly interested in speculation, convinced in their hearts that justice is better than injustice, but unable to defend their conviction against the voice of public opinion in its various manifestations; they are dissatisfied with the modern enlightenment, but cannot see where the real flaw in it lies, and how it should be corrected. ... Both are puzzled by the apparent incongruity between morality itself and the external circumstances amid which it exists, between the being of things and the seeming, the externals of life which all seem to point in one way, and the principles which, they are themselves convinced, point the other way.“

⁵¹⁹ R. 366b3–7: Κατὰ τίνα οὖν ἔτι λόγον δικαιοσύνην ἂν πρὸς μεγίστης ἀδικίας αἰροίμεθ’ ἂν ...;

⁵²⁰ R. 358c7–8, zitiert in Anm. 436.

⁵²¹ R. 358c8–d1, zitiert in Anm. 399.

⁵²² Siehe etwa 360d2: ὡς φήσει ὁ περὶ τοιούτου λόγου λέγων.

⁵²³ R. 358c4; zitiert in Anm. 399; vgl. R. 362c4–6: ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν [sc. τὸν ἄδικον] εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον.

⁵²⁴ R. 367a5–7: Ταῦτα, ὦ Σώκρατες, ἴσως δὲ καὶ ἔτι τούτων πλείω Θρασύμαχος τε καὶ ἄλλος πού τις ὑπὲρ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας λέγοιεν ἂν. Vgl. 365b1–2, zitiert in Anm. 489.

Wenn sich Glaukon und Adeimantos in ihren Reden immer wieder von der von ihnen referierten bzw. selbst entwickelten Gerechtigkeitskritik distanzieren, liegt das also nicht daran, dass sie an der Schlüssigkeit ihrer Argumentation zweifeln. Sowohl Glaukons Warnung, seine Rede könne „ziemlich derb“ (ἀγροικότερως) ausfallen,⁵²⁵ als auch Adeimantos' Kommentar, die von ihm vorgetragenen Kritiken der Gerechtigkeit würden nach seiner Meinung die Wirkung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf „vulgäre Art und Weise“ (φορτικῶς) ins Gegenteil verkehren,⁵²⁶ kann sich nicht auf die logische Qualität ihrer Argumentation beziehen. Wäre dies der Fall, stünde den Brüdern nichts im Wege, diese zu widerlegen. Der Vorbehalt, den Glaukon und Adeimantos gegen die von ihnen selbst entwickelte Kritik äußern, scheint vielmehr, wie die Ausdrücke ἀγροικότερως und φορτικῶς nahe legen, gegen das – aus Sicht der beiden jungen Aristokraten – nicht standesgemäße Unternehmen gerichtet zu sein, die traditionellen Werte und Verhaltenskodices der Aristokratie überhaupt in Frage zu stellen. Glaukon legt, wie gezeigt, Wert darauf hinzuweisen, dass die von ihm erörterte Ansicht, Gerechtigkeit sei etwas Mühsames, das man nur wegen des Ertrags pflege, die Meinung „der Vielen“ sei,⁵²⁷ und auch Adeimantos gibt zu verstehen, dass er die „Umkehrung“ der Konsequenzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit,⁵²⁸ wie sie von Sophisten wie Thrasymachos gelehrt wird, als charakteristisch für die Ansicht „der Vielen“ betrachtet.⁵²⁹ Gleichwohl sehen Glaukon und Adeimantos die Ursache des von ihnen diagnostizierten Problems nicht etwa in einem allgemeinen ‚Sittenverfall‘: Eine kategorische Inkriminierung der Ungerechtigkeit als moralisch verwerfliche Wahl wie überhaupt das Verweisen auf Autoritäten haben, wie etwa Adeimantos' sarkastische Wiedergabe der traditionellen Empfehlungen des Gerechtheits zeigt,⁵³⁰ gegenüber der Herausforderung durch die Sophisten ihre Wirkung verloren.

Die Brüder sind jedoch auch weit davon entfernt, die Auswüchse einer Kultur sophistischer Rabulistik für die moralische Misere verantwortlich zu machen. Sie scheinen vielmehr selbst eine Freude an kritischer Spekulation zu hegen.⁵³¹ Dies zeigt nicht nur der

⁵²⁵ R. 361e1–2: καὶ δὴ καὶ ἀγροικότερως λέγεται ... Zu dem Adjektiv φορτικός (wörtl.: „nach Art der Lastträger am Hafen“) vgl. Ast 1838, s. v.

⁵²⁶ R. 367a7–8: μεταστρέφοντες αὐτοῖν τὴν δύναμιν φορτικῶς, ὥς γέ μοι δοκεῖ.

⁵²⁷ R. 358a4, zitiert in Anm. 617.

⁵²⁸ R. 367a7–8.

⁵²⁹ Siehe R. 363e5–364a1, zitiert in Anm. 477.

⁵³⁰ Vgl. S. 84 mit Anm. 479.

⁵³¹ Sokrates' nachdrückliches Lob der Argumentation der Brüder bestätigt diesen Eindruck. Siehe etwa R. 361d4–6 sowie insbesondere R. 367e6–368a1: Καὶ ἐγὼ ἀκούσας, αἰεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδεϊμάντου ἡγάμην, ἀτὰρ οὖν καὶ τότε πάνυ γε ἥσθην ... Dass dieses Lob nicht frei von

gesamte Duktus ihrer Reden, sondern auch etwa Glaukons Güterkategorisierung oder Adeimantos' Akzentuierung der Neigung und Fähigkeit der von ihm apostrophierten begabten νέοι, „wie Bienen“ zu all den gegenwärtigen Äußerungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit „hinzuschwärmen“ und daraus ihre Schlussfolgerungen über das beste Leben zu ziehen (συλλογίσασθαι).⁵³² Der von Adeimantos hierbei formulierte Grundgedanke, dass, wer ein glückliches Leben führen wolle, den Spuren der Argumente folgen müsse, dürfte schließlich auch der eigenen Überzeugung der Brüder entsprechen.

Doch weder Glaukon noch Adeimantos verfügen über Argumente, die der allenthalben kursierenden Kritik an dem Gerechtsein standhalten könnten. Müsste ein intelligenter Mensch, fragt etwa Adeimantos im Rahmen seiner Rede, nicht lachen, wenn er die Gerechtigkeit gelobt höre?⁵³³

Die Brüder, die, wie insbesondere Adeimantos' Rede zeigt, als typische Vertreter begabter aristokratischer νέοι gezeichnet sind,⁵³⁴ befinden sich also in einem Dilemma zwischen charakterbedingter Neigung auf der einen Seite und ihrem intellektuellen Anspruch auf der anderen Seite. Sie sind, wie Sokrates in der zitierten Diagnose herausstellt, aufgrund ihres Charakters entschlossen, an die Überlegenheit der Gerechtigkeit zu glauben, sehen sich aber nicht in der Lage, diese Überzeugung auf eine Basis aus Argumenten zu stellen, die ihren eigenen Ansprüchen gerecht würden.

Nach der von Kephalos zu Beginn des Dialogs artikulierten Ansicht, das Glück des Menschen hänge von seinem Charakter ab, ist es auffällig, dass Platon zunächst die Bedeutung des Charakters von Glaukon und Adeimantos für ihre Entschlossenheit, gerecht leben zu wollen, zum Thema macht,⁵³⁵ den somit angesprochenen und durch die Brüder verkörperten Konflikt zwischen charakterbedingter Neigung und argumentativem Defizit jedoch nicht weiter verfolgt.⁵³⁶ Der Dialogtext gibt nicht andeutungsweise zu verstehen, dass

freundlicher Ironie ist, was zumindest Adeimantos durchaus bemerkt, wenn er etwa Sokrates' Erklärung, Glaukons Worte würden völlig genügen, ihn, Sokrates, niederzuringen (*R.* 362d7–9), als Unsinn abtut (*R.* 362e1: οὐδὲν λέγεις), ändert an diesem Sachverhalt nichts.

⁵³² Zitiert in Anm. 488.

⁵³³ *R.* 366c3. Vgl. Thrasymachos' wiederholten Vorwurf, wer die Gerechtigkeit verteidige, müsse einfältig (εὐθηής) sein (z. B. *R.* 343d2: ὃ εὐθεύεσται Σώκρατες; 336c1–2: καὶ τί εὐθηΐζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑπο κατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς [sc. Sokrates und Polemarchos]; ferner seine Bezeichnung des Gerechtseins als „edle Einfalt“ in 348c2: πάντοτε γενναίαν εὐθυσίαν).

⁵³⁴ Vgl. *R.* 365a6–b1.

⁵³⁵ Vgl. die Äußerungen des Kephalos über die Bedeutung des Charakters (wozu siehe S. 33f.).

⁵³⁶ Es finden sich in der *Politeia* zwar zahlreiche psychologischen Überlegungen, die auch das Thema Charakter berühren (vgl. etwa 375d10–e4; 400d11–e3). Diese werden aber nicht auf die spezielle Lebenswahlsituation von Glaukon und Adeimantos bezogen.

Glaukons oder Adeimantos' Überzeugung von der Überlegenheit des Gerechtheits durch die Konfrontation mit den allgegenwärtigen und von Sophisten wie Thrasymachos apostrophierten Reden über die vermeintlichen Vorteile des Unrechthuns gefährdet sei. Im Gegenteil wird die beharrliche Entschlossenheit der Brüder, trotz der von ihnen selbst diagnostizierten argumentativen Aporie an dem Glauben an der Überlegenheit des Gerechtheits festhalten zu wollen, wie gezeigt, immer wieder zur Sprache gebracht. Es geht bei dem Thema der Lebenswahl in der *Politeia* also nicht in erster Linie um den Aspekt der Motivation.⁵³⁷ Im Zentrum des Dialogs steht vielmehr Glaukons Wunsch nach einem Argument, mit dem sich die von ihm und Adeimantos aufgezeigten argumentativen Lücke schließen lässt.

Gegen diese Auslegung könnten zwei Formulierungen in Glaukons und Adeimantos' Reden angeführt werden. So erklärt Adeimantos an einer Stelle, dass es ihm und Glaukon bei der Forderung nach einem überzeugenden Enkomion auf die Gerechtigkeit darum geht, ein „Mittel“ (μηχανή) zu finden, mit dem sich vor dem Hintergrund der gegenwärtigen argumentativen Aporie die Motivation erzeugen ließe, die Gerechtigkeit in Ehren halten zu „wollen“.⁵³⁸ Auch Glaukon berührt den Aspekt der Motivation bei der Lebenswahl, wenn er als *advocatus diaboli* im Rahmen seiner imaginären διάστασις über den gerechten Menschen sagt, dieser werde erkennen, dass es notwendig sei, nicht gerecht sein, sondern scheinen zu „wollen“.⁵³⁹ Da aber Glaukon und Adeimantos' eigenes Gerechtheits-Wollen im Dialog nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr indirekt als auf fast göttliche Art und Weise unerschütterlich beschrieben wird, ist ihr Wunsch nach einem Mittel, mit dem sich das Gerechtheits-Wollen erzeugen lasse, nicht insofern persönlicher Art, als sie von Sokrates von der Überlegenheit des Gerechtheits überzeugt werden müssen, um sich gegen das Ungerechtheits zu entscheiden. Ihr Wunsch ist vielmehr durch den intellektuellen Anspruch motiviert, ihre bereits vorhandene Überzeugung auch argumentativ unterstützen zu können. Dem Wunsch der Brüder liegt mithin auch eine gewisse spekulative und intellektuelle Neugierde zugrunde.⁵⁴⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, dass ihre Auseinandersetzung mit der von

⁵³⁷ Anders Bloom ²1991, der in der „Heilung“ des angeblich dem tyrannischen Leben zugeneigten jungen Glaukon den zentralen „plot“ des Dialogs sieht: „Socrates takes a young man tempted by tyrannic life and attempts to give him at least the modicum of awareness of philosophy which will cure him of the lust for tyranny“ (425).

⁵³⁸ R. 366b7–c3: ἐκ δὲ πάντων τῶν εἰρημένων τίς μηχανή, ὃ Σώκρατες, δικαιοσύνην τιμᾶν ἐθέλειν ᾧ τις δύναμις ὑπάρχει ψυχῆς ἢ χρημάτων ἢ σώματος ἢ γένους, ἀλλὰ μὴ γελᾶν ἐπαινουμένης ἀκούοντα;

⁵³⁹ R. 362a2–3: ... γινώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.

⁵⁴⁰ Vgl. S. 92 mit Anm. 518.

ihnen geschilderten argumentativen Aporie nur ein intellektuelles Spiel wäre.⁵⁴¹ Anders als bei Thrasymachos, dessen Motivation – laut dem Erzähler Sokrates – allein die Selbstdarstellung ist,⁵⁴² gibt der Dialogtext dem Interpreten keinen Grund anzunehmen, die Radikalität, mit der die Brüder die Defizite der traditionellen Empfehlungen der Gerechtigkeit bloßlegen, entstünde aus Freude an der Provokation. Die Radikalität reflektiert vielmehr insofern die von Sokrates mehrfach hervorgehobene lebenspraktische Bedeutung des Themas,⁵⁴³ als Glaukon und Adeimantos offenkundig ein aufrichtiges, starkes Bedürfnis haben, ihre Überzeugung begründen zu können.⁵⁴⁴ Auch für Sokrates schließt die existenzielle Bedeutung der Themenfrage des Dialogs ja keineswegs aus, dass deren Erörterung mit intellektueller Freude verbunden ist – im Gegenteil. So fragt er etwa als Reaktion auf Glaukons Ankündigung, ein Enkomion auf die Ungerechtigkeit vortragen zu wollen: „Worüber könnte sich ein vernünftiger Mensch mehr freuen, häufig zu sprechen und zu hören [sc. als über die Gerechtigkeit]?“⁵⁴⁵

Der inständige Wunsch der Brüder nach einem Argument, mit dem sich das Gerechtessein rechtfertigen ließe, zeigt sich in ihrem Verhalten im weiteren Verlauf des Dialogs immer wieder. Auf Glaukons beharrliches Insistieren darauf, von Sokrates ein überzeugendes Argument zu hören, und seine dadurch motivierte Intervention zu Beginn des 2. Buches wurde bereits hingewiesen.⁵⁴⁶ Kurz darauf, als Sokrates im Rahmen seines Enkomions auf die Gerechtigkeit im Zwiegespräch mit Adeimantos eine erste Skizze einer gerechten Polis entworfen hat, ergreift Glaukon erneut aus eigener Initiative das Wort.⁵⁴⁷ „Du scheinst“, hält er Sokrates im Hinblick auf die karge und rustikale Lebensweise der von ihm geschilderten Polis vor, „die Menschen ohne Zukost tafeln zu lassen.“⁵⁴⁸ Sokrates ergänzt darauf das Essensangebot der imaginären Polis um allerlei ländliche Formen von Zukost und Imbissen. Doch Glaukon lässt weiterhin nicht locker. „Wenn du eine Polis der Schweine einrichtetest“, wendet er gegen die einfache Lebensweise in Sokrates’ Polis ein, „wie könntest du sie anders

⁵⁴¹ Vgl. Cornford 1941, 40 und Blößner 1997, 36–38.

⁵⁴² Vgl. *R.* 338a6 und vgl. oben S. 41.

⁵⁴³ Siehe S. 42.

⁵⁴⁴ Beide Brüder verwenden in der Artikulierung dieses Wunsches den Ausdruck „ich verlange nach“ (ἐπιθυμέω); siehe *R.* 358b4 bzw. 367b1.

⁵⁴⁵ *R.* 358d7–8: περὶ γὰρ τίνος ἂν μᾶλλον πολλάκις τις νοῦν ἔχων χαίροι λέγων καὶ ἀκούων; Vgl. auch die Begeisterung, mit der Sokrates der von Glaukon angekündigten Synkrisis des Gerechten und Ungerechten applaudiert (*R.* 361d4–6, zitiert in Anm. 426).

⁵⁴⁶ Siehe S. 71.

⁵⁴⁷ *R.* 372c2: καὶ ὁ Γλαῦκων ὑπολαβὼν ...

⁵⁴⁸ *R.* 372c2–3: ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἐστιωμένους.

füttern als so?“⁵⁴⁹ Glaukons Einwand dient Platon nicht zuletzt dazu, Sokrates eine für den weiteren Dialog folgenreiche konzeptuelle Modifizierung seiner Argumentation vornehmen zu lassen.⁵⁵⁰ Der Einwand ist aber ebenfalls aufschlussreich für die Personenzeichnung des Glaukon und für das Wesen der von ihm an Sokrates gerichteten Bitte. Wie sein Eingreifen zu Beginn des 2. Buches dürfte auch diese Intervention auf seinen beharrlichen Wunsch zurückgehen, von Sokrates ein „wahrhaft“ überzeugendes Enkomion zugunsten des Gerechtheits zu hören. Dazu gehört offenbar auch die unausgesprochene Anforderung, die geforderte Lobrede dürfe der Realität nicht widersprechen. Ein Enkomion, dem ein für Glaukon in seiner Primitivität unvorstellbares Modell menschlichen Lebens zugrunde gelegt werde, so ließe sich Glaukons Protest demnach erklären, werde dieser Anforderung nicht gerecht. Dazu passt, dass Glaukon auch im weiteren Verlauf des Dialogs immer wieder mit der für ihn charakteristischen Beharrlichkeit nach der Realisierbarkeit der von Sokrates erörterten politischen Maßnahmen fragt.⁵⁵¹ Darüber hinaus lässt Platon auch in anderen Zusammenhängen Glaukon mehrfach als kritischen Gesprächspartner hervortreten. So erklärt er etwa im 4. Buch als Reaktion auf Sokrates’ Ankündigung, die Untersuchung der Zusammensetzung der menschlichen Seele dürfe eine leichte Aufgabe werden, skeptisch, er, Glaukon, glaube „gar nicht“ (οὐ πάνυ), dass die anstehende Untersuchung leicht werde.⁵⁵²

Auch Adeimantos’ Entschlossenheit, Sokrates nicht gehen zu lassen, ehe er eine befriedigende Argumentation geboten hat, wird in der Dramaturgie des Dialogs über den ersten Auftritt der Brüder im 2. Buch hinaus zur Sprache gebracht. Bezeichnend ist etwa die hypothetische „Anklage“, die er zu Beginn des 4. Buches als Reaktion auf Sokrates’ Schilderung des Lebens der Herrschenden in der von ihm geschilderten Idealpolis formuliert: „Wie wirst du dich verteidigen“, fragt er, „wenn jemand sagen sollte, dass du diese Männer nicht gerade besonders glücklich machst ...?“⁵⁵³ Später, im 5. Buch, erklärt Adeimantos,

⁵⁴⁹ R. 372d4–5: εἰ δὲ ὑὼν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες;

⁵⁵⁰ Statt Entstehung und Wesen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an der „wahren“ Polis (vgl. R. 372e6: ἀληθινὴ πόλις) zu suchen, werde man fortan die Untersuchung an einer „schwelgerischen“ (τρυφῶσα) Polis durchführen (R. 372e2–6).

⁵⁵¹ Siehe etwa R. 471e3–5; 472a8–b2.

⁵⁵² R. 435c7: οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν, ἔφη, εἰς φαῦλον [sc. σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν].

⁵⁵³ R. 419a1–3: Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβὼν, Τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀπολογήσῃ, ἔάν τις σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας ...; Im Folgenden baut Sokrates die mögliche „Anklage“ (κατηγορία) noch weiter aus, indem er die von Adeimantos genannten denkbaren Kritikpunkte um weitere „Anklagepunkte“ erweitert, um schließlich Adeimantos’ hypothetische Frage nach einer argumentativen Verteidigungsstrategie erneut zu apostrophieren (R. 420a6–b2: ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ τῆς κατηγορίας ἀπολείπεις.—Ἀλλ’, ἦ δ’ ὅς, ἔστω καὶ ταῦτα κατηγορημένα.—Τί οὖν δὴ ἀπολογησόμεθα, φῆς;—Ναί.).

Sokrates' bisherige Darlegungen seien nicht hinreichend begründet.⁵⁵⁴ Urheber dieser Intervention ist zwar zunächst nicht Adeimantos selbst, sondern Polemarchos, der, nachdem er den etwas weiter weg sitzenden Adeimantos zu sich gezogen und ihm etwas Unverständliches ins Ohr geflüstert hat, schließlich fragt, ob man Sokrates ohne Weiteres „loslassen“ solle.⁵⁵⁵ Darauf antwortet Adeimantos nunmehr lautstark: „Auf keinem Fall natürlich!“⁵⁵⁶ Auf Sokrates' Nachfrage hin erklärt er sodann: „Wir haben den Eindruck, dass du es dir zu leicht machst und in deiner Darlegung einen ganzen – und nicht den geringsten – Aspekt unterschlägst, um ihn nicht durchzugehen.“⁵⁵⁷ Sokrates scheine zu glauben, so Adeimantos weiter, dass eine flüchtig gesagte Äußerung von seinen Zuhörern unbemerkt geblieben sei – nämlich jene, dass Frauen und Kinder unter den Herrschern der Idealpolis Gemeingut sein würden.⁵⁵⁸ Dies, fügt Adeimantos hinzu, sei zwar richtig, müsse aber wie alles andere auch erläutert werden.⁵⁵⁹ Ehe Sokrates eine solche Erläuterung vollständig geboten habe (πρὶν ἂν ταῦτα πάντα ... διέλθῃς), hätten er und Polemarchos also beschlossen, ihn nicht „loszulassen“ (μεθιέναι).⁵⁶⁰ Adeimantos' Verhalten in dieser Szene spiegelt gleichsam sein Verhalten im 2. Buch. Dort war Sokrates, wie er selbst berichtet, bereits im Begriff gewesen, auf Glaukons Rede zugunsten des Ungerechtheits etwas zu erwidern,⁵⁶¹ als Adeimantos das Gespräch mit der Erklärung unterbrach, es sei „über das Argument“ (περὶ τοῦ λόγου) noch nicht „hinreichend gesprochen worden“ (ἱκανῶς εἰρησθαι).⁵⁶² Um zu verstehen, was Glaukon wolle, so Adeimantos, müsse man nicht nur dessen Wunsch nach einer vergleichenden Darstellung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zur Kenntnis nehmen, sondern auch – „ja am meisten“ (μάλιστα) – die Ursachen der von Glaukon und ihm selbst geschilderten aporetischen Lage kennen lernen. Diesem Auftritt des Adeimantos entspricht

⁵⁵⁴ R. 449c2–450a2.

⁵⁵⁵ R. 449b1–6: Πολέμαρχος—σμικρὸν γὰρ ἂνωτέρω τοῦ Ἀδεϊμάντου καθήστο—κτείνας τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ τὸν ὦμον, ἐκεῖνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν ἔλεγεν ἅττα προσκεκυφώς, ὧν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκούσαμεν, τόδε δέ· Ἀφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν;

⁵⁵⁶ R. 449b7: Ἦκιστα γε, ἔφη ὁ Ἀδεϊμάντος μέγα ἤδη λέγων.

⁵⁵⁷ R. 449c2–3: Ἀπορραθμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὅλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς.

⁵⁵⁸ R. 449c3–5: λήσειν οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φύλων ἔσται.

⁵⁵⁹ R. 449c6–8: Οὐκοῦν ὀρθῶς, ἔφην, ὦ Ἀδεϊμάντε;—Ναί, ἦ ὅς. ἀλλὰ τὸ ὀρθῶς τοῦτο, ὥσπερ τᾶλλα, λόγου δεῖται τίς ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας.

⁵⁶⁰ R. 449d7–450a2. Vgl. R. 449d6–7: ἐπειδὴ ἄλλης ἐπιλαμβάνῃ πολιτείας πρὶν ταῦτα ἱκανῶς διελέσθαι, ...

⁵⁶¹ R. 362d1–2: ... ταῦτ' εἰπόντος τοῦ Γλαύκωνος ἐγὼ μὲν αὖ ἐν νῶ εἶχόν τι λέγειν πρὸς ταῦτα ...

⁵⁶² R. 362d2–3, zitiert in Anm. 447.

der Aufbau der Szene im 5. Buch: Gerade sei er im Begriff gewesen, berichtet Sokrates hier, nach der Erörterung der guten Polis und des guten Menschen gemäß der vorgegebenen Konzeption des geforderten Enkomions gegenüber Glaukon auch eine Anzahl schlechter Poleis und Menschen zu erörtern.⁵⁶³ Da habe Adeimantos, durch Polemarchos angeregt, noch einmal das Gespräch unterbrochen, indem er wieder darauf bestanden habe, dass ein nach seiner Auffassung besonders wichtiger Aspekt der bisherigen Darlegungen noch nicht hinreichend behandelt worden sei. Dabei bedeute die Frage, wie die Forderung der Frauen- und Kindergemeinschaft im Einzelnen umzusetzen sei, so Adeimantos, „viel, ja alles für die πολιτεία“.⁵⁶⁴

Die Entschlossenheit der Brüder, Sokrates auf eine überzeugende Argumentation zugunsten der Ungerechtigkeit zu verpflichten, manifestiert sich schließlich auch in der von ihnen mehrfach gegenüber Sokrates geäußerten Skepsis. Glaukons zu Beginn des 2. Buches zum Ausdruck gebrachter Verdacht, Thrasymachos habe sich von Sokrates' dialektischen Künsten allzu schnell betören lassen, wurde bereits besprochen.⁵⁶⁵ Im 5. Buch artikuliert Adeimantos den gleichen Argwohn im Hinblick auf die von Sokrates aufgestellte Forderung, dass die ideale Polis von Philosophen regiert werden müsse. Nach dem bisher Gesagten, erklärt Adeimantos hier zunächst, wäre kein Mensch im Stande, gegen diese Forderung etwas einzuwenden. Doch, fügt er hinzu, so ergehe es immer denjenigen, die Sokrates zuhören würden. Weil sie in der Dialektik ungeübt seien, würden sie sich Schritt für Schritt von Sokrates in die Irre führen lassen, bis sie am Ende wie Brettspieler eingeschlossen seien und mithin gezwungen würden, einem großen Irrtum (μέγα τὸ σφάλμα) zuzustimmen, der ihrem ursprünglichen Standpunkt diametral entgegengesetzt sei.⁵⁶⁶ Ebenso, wirft Adeimantos Sokrates vor, ergehe es einem auch in dem gegenwärtigen Gespräch. Denn auch wenn einer jetzt zugeben müsste, dass er Sokrates' Argumentation (λόγῳ) in deren einzelnen Punkten nicht widersprechen könnte, so sehe er doch, dass sich die Dinge in Wirklichkeit (ἔργῳ) anders verhielten.⁵⁶⁷

Zu der von Platon fortlaufend thematisierten Sorge der Brüder, von Sokrates nicht bloß wie Thrasymachos überredet, sondern „wahrhaft“ überzeugt zu werden, gehört also auch, wie

⁵⁶³ R. 449a7–b1: Καὶ ἐγὼ μὲν ἦα τὰς ἐφεξῆς ἐρῶν, ὥς μοι ἐφαίνοντο ἕκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν.

⁵⁶⁴ R. 449d4–6: μέγα γάρ τι οἴομεθα φέρειν καὶ ὅλον εἰς πολιτείαν ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς γινόμενον [sc. die Durchführung der Frauen- und Kindergemeinschaft].

⁵⁶⁵ Siehe S. 69.

⁵⁶⁶ R. 487b2–c4.

⁵⁶⁷ R. 487c4–6: νῦν γὰρ φαίη ἄν τις σοι λόγῳ μὲν οὐκ ἔχειν καθ' ἕκαστον τὸ ἐρωτώμενον ἐναντιοῦσθαι, ἔργῳ δὲ ὀρᾶν, ...

diese Reflexionen der Brüder zeigen, dass sie nicht bloß von einer theoretischen, sondern auch von der realen Überlegenheit des Gerechtseins überzeugt werden wollen. In seinem Enkomion wird sich Sokrates mit dieser Sorge wiederholt auseinandersetzen.

II.6. Sokrates' Argumentation für das Gerechthein und Glaukons Urteil (R. 368c7–580c8)

Sokrates' Argumentation zugunsten des Gerechtheins, die sich über die Bücher 2–9 erstreckt, ist kein isolierter Vortrag, sondern vielmehr Sokrates' Versuch, Glaukon und Adeimantos das zu geben, worum sie ihn im 2. Buch inständig bitten. Die umfangreiche Argumentation ist mithin ein integrierter Teil des übergeordneten narrativen Gefüges der *Politeia*. Das zeigt sich etwa darin, dass der Aufbau der Argumentation im Wesentlichen den methodischen Vorgaben Glaukons entspricht, wie im Folgenden an einer paraphrasierenden Analyse nachgewiesen werden soll. Zugleich soll gezeigt werden, dass Überlegungen über die mit der Lebenswahl verbundenen Schwierigkeiten nicht auf die Kephalos-Szene und die jeweiligen Diskussionen zwischen Sokrates, Polemarchos, Glaukon und Adeimantos beschränkt sind. Auch im Rahmen von Sokrates' Argumentation für das Gerechthein findet sich, wie sich zeigen lässt, eine Reihe von zum Teil expliziten Reflexionen über die Frage, wie man eine gelungene Lebenswahl treffen könne.

Die Aufgabe, die von Glaukon und Adeimantos im 2. Buch des Dialogs an Sokrates herangetragen wird, ist klar definiert. Wie Glaukon als *advocatus diaboli* an seiner imaginären διάστασις gezeigt hat, dass vollendetes Ungerechthein dem Glück zuträglich ist, und damit eine entsprechende Empfehlung vorgebracht hat, so ist Sokrates aufgefordert, das Gerechthein zu empfehlen, indem er seinerseits an einem Vergleich von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit „an sich“ nachweist, dass das Glück des Gerechten das Glück des Ungerechten übertreffe.

Sokrates erklärt sich zunächst bereit, den gewünschten Beweis anzutreten.⁵⁶⁸ Sodann stellt er eine Reihe methodischer Vorüberlegungen über die Aufgabe an, die Glaukon und Adeimantos an ihn herangetragen haben. Damit setzt Platon die fortlaufende Reflexion über die mit einer qualifizierten Lebensbegutachtung verbundenen Schwierigkeiten fort. So erklärt Sokrates als Erstes, dass weder er selbst noch sonst jemand unter den Anwesenden über den „scharfen Blick“ verfüge, den man eigentlich bräuchte, um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, „wenn sie in der Seele sind“, zu untersuchen,⁵⁶⁹ wie es Glaukon und Adeimantos verlangt hatten.⁵⁷⁰ Was diese Metapher des visuellen Erkennens ausdrücken soll,

⁵⁶⁸ R. 368b4.

⁵⁶⁹ R. 368c7–d1: Τὸ ζήτημα ὃ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ' ὁξὺ βλέποντος, ὥς ἐμοὶ φαίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί ...

⁵⁷⁰ R. 358b5–6, 366e6.

versucht Sokrates mithilfe eines Gleichnisses zu veranschaulichen. Wer Eigenschaften der menschlichen Seele untersuchen und erkennen möchte, befinde sich, so Sokrates, gleichsam in der Situation eines Kurzsichtigen, der die Aufgabe bekommt, kleine Buchstaben aus der Ferne zu lesen.⁵⁷¹ Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als Eigenschaften der menschlichen Seele zu ‚lesen‘ bzw. zu erkennen, so die Implikation des Gleichnisses, ist also nicht *prinzipiell* unmöglich. Die kleinen Buchstaben bzw. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in einer Seele *sind* nicht unklar oder „verschwommen“. Sie *erscheinen* lediglich demjenigen als unklar, der nicht über die notwendigen Voraussetzungen verfügt, sie klar erkennen zu können. Um dieses Erkenntnisdefizit zu kompensieren, schlägt Sokrates vor, dass man sich eines Verfahrens bedient, welches auf der Annahme beruht, dass Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht nur Eigenschaften eines Einzelmenschen, sondern auch einer Polis sind.⁵⁷² Da eine Polis „größer“ sei als ein Einzelmensch, so Sokrates, dürften ihre Eigenschaften ebenfalls größer und mithin leichter zu erkennen sein.⁵⁷³ Deshalb werde man Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zuerst in ihrer leichter erkennbaren, weil gleichsam größeren Form als Eigenschaften einer Polis erforschen. Daraufhin solle versucht werden, mithilfe der gewonnenen Kenntnisse die beiden Eigenschaften in ihrer schwerer erkennbaren seelischen Form zu identifizieren.⁵⁷⁴ Die erkenntnistheoretische Konzeption des Analogieverfahrens basiert also – auf der Ebene des Buchstabengleichnisses – darauf, dass der Kurzsichtige dann, wenn ihm eine mögliche analoge Vorlage gegeben ist, erkennen kann, ob Formen, deren Gestalt er an sich nicht erkennen kann, mit dieser Vorlage identisch sind. Dieses Verfahren wird den Kurzsichtigen nicht dazu befähigen, die kleinen Buchstaben aus der Ferne an sich lesen zu können. Sokrates’ Methode impliziert vielmehr zwei andere Erkenntnisschritte, nämlich (a) die *Vermutung*, dass derselbe Text auf zwei verschiedenen Flächen, einer großen mit großen Buchstaben und einer kleinen mit kleinen Buchstaben, stehe, und (b) die Fähigkeit des Kurzsichtigen, durch Prüfung erkennen zu können, *ob* die jeweiligen Buchstabensequenzen *tatsächlich* identisch seien. Übertragen auf die Untersuchung von

⁵⁷¹ R. 368e5–d7.

⁵⁷² R. 368e2–3: δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως; Siehe zum Folgenden die Untersuchungen zum Analogieverfahren in der *Politeia* durch Blöbner 1997, 152–213; 2007; Ferrari 2003.

⁵⁷³ R. 368e5–8: Οὐκοῦν μείζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός;—Μείζον, ἔφη.—Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾶων καταμαθεῖν. Die Analogie zwischen Individuum und Polis wird zunächst nur im Hinblick auf die gemeinsame Eigenschaft des Gerechtseins eingeführt, anschließend aber ebenfalls für die Eigenschaft des Ungerechtseins behauptet. Siehe R. 369a5–8: Ἄρ’ οὖν, ἣν δ’ ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;—Τάχ’ ἂν, ἣ δ’ ὅς.

⁵⁷⁴ R. 368c7–369b1.

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Seele bedeutet dies, dass Sokrates, wie er zuvor erklärt hat, weder sich selbst noch sonst jemandem unter den Anwesenden das Vermögen zutraut, die gesuchten Seeleneigenschaften an sich erkennen zu können. Hat man aber, so die Idee des Verfahrens, zuerst eine Vorstellung von den analogen Eigenschaften in ihrer ‚größeren‘ Manifestation in einer Polis erworben, ist es möglich zu erkennen, ob die gesuchten Eigenschaften der Seele mit diesen ‚größeren‘ Eigenschaften identisch sind. Dieses somit als heuristische Methode eingeführte Analogieverfahren wird von Sokrates als „Glücksfund“ (ἔρμαιον) präsentiert.⁵⁷⁵ Später, im 4. Buch, weist er jedoch gegenüber Glaukon darauf hin, dass das Verfahren nur von begrenztem Wert sei, was die Erkenntnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Seele betrifft: Eigentlich hätte es, so Sokrates, eines weiteren Weges bedurft, um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Seele genau zu erfassen (ἀκριβῶς λαβεῖν); für den Augenblick aber sei das Analogieverfahren der Weg, mit dem man sich zufrieden geben werde.⁵⁷⁶ Bereits im 2. Buch wird mehrfach betont, dass die behauptete Analogie zwischen Seele und Polis zunächst nur eine Annahme sei, deren Richtigkeit noch zu prüfen bleibe: „Vielleicht“, so Sokrates bei der Einführung der Analogie, *könnte* „mehr Gerechtigkeit“ im Größeren [sc. der Polis] enthalten sein.⁵⁷⁷ Dieser hypothetischen Formulierung entspricht die Aufforderung, bei der Untersuchung fortwährend die Ähnlichkeit des Größeren, der Polis, mit dem Kleineren, dem Individuum, zu überprüfen.⁵⁷⁸ Auch nachdem darüber Einigkeit erreicht worden ist, dass eine Polis und ein Einzelmensch insofern zueinander strukturell analog seien, als sie aus derselben Anzahl von Komponenten bestünden, weist Sokrates weiterhin darauf hin, dass die Korrektheit der erzielten Ergebnisse darauf beruhe, dass die ihnen zugrunde liegende Annahme einer strukturellen Identität zwischen Polis und Mensch tatsächlich gegeben sei.⁵⁷⁹

Sowohl Glaukon als auch Adeimantos erklären sich im Dialog indessen mit dem vorgeschlagenen Verfahren vollends einverstanden.⁵⁸⁰ Bereits bei der Einführung der

⁵⁷⁵ R. 368d6.

⁵⁷⁶ R. 435c9–d7: Φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ. καὶ εὖ γ' ἴσθι, ὦ Γλαῦκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μὴ ποτε λάβωμεν—ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα—ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως.—Οὐκοῦν ἀγαπητόν; ἔφη· ἐμοὶ μὲν γὰρ ἐν γε τῷ παρόντι ἱκανῶς ἂν ἔχοι.

⁵⁷⁷ R. 368e7–8: Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾶν καταμαθεῖν.

⁵⁷⁸ R. 369a2–3: ... τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.

⁵⁷⁹ R. 437a7–9: ἐάν ποτε ἄλλη φανῇ ταῦτα ἢ ταύτῃ, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου συμβαίνοντα λελυμένα ἔσεσθαι.

⁵⁸⁰ Siehe insbesondere R. 435a4: Ἄλλ', ἔφη [sc. Glaukon], καθ' ὁδόν τε λέγεις [sc. ἵεναι] καὶ ποιεῖν χρὴ οὕτως und vgl. dazu Adam, 1902, Bd. 1, 243.

Analogie im 2. Buch stimmt Adeimantos der Annahme zu, Gerechtigkeit sei nicht nur Eigenschaft eines Individuums, sondern auch einer gesamten Polis.⁵⁸¹ Im weiteren Verlauf von Sokrates' Argumentation tritt das methodische *caveat* bezüglich der Identität zwischen Polis und Mensch allerdings immer mehr in den Hintergrund. So basieren Sokrates' Ausführungen bald auf der nunmehr stillschweigend als Tatsache behandelten Annahme, dass die Strukturen von Mensch und Polis identisch sind.⁵⁸²

Die Argumentation zugunsten der Gerechtigkeit, die Sokrates in der *Politeia* entwickelt, lässt sich etwa folgendermaßen wiedergeben:⁵⁸³ Wie angekündigt, beginnt die Untersuchung mit dem Versuch, Entstehung und Wesen von Gerechtigkeit an einer imaginären Polis zu erkennen.⁵⁸⁴ Eine Polis, so das Fazit des ersten Teils dieser Untersuchung, sei gerecht, wenn jeder Bürgertypus die ihm zukommende Arbeit und nur diese erledige.⁵⁸⁵ Anschließend wird dieser Befund auf den einzelnen Menschen übertragen.⁵⁸⁶ Die Gerechtigkeit im Menschen wird als eine Art Harmonie oder Einheit der Seele bestimmt, die dann zustandekomme, wenn jeder einzelne Teil oder Aspekt (εἶδος) der Seele seine eigene Funktion und nur diese erfülle.⁵⁸⁷ Dabei obliege es jenem Element der Seele, der dem Berechnen zugehörig ist (τὸ

⁵⁸¹ R. 368e4: Πάνυ γε, ἢ δ' ὅς.

⁵⁸² Vgl. Blößner 1997, 155.

⁵⁸³ Der im Folgenden dargelegten Wiedergabe von Sokrates' Argumentation liegen vor allem die Untersuchungen zur Themenstellung der *Politeia* von Stemmer (1988, 559–567) und – auf Stemmer aufbauend – Blößner (1997, 24–31) zugrunde. Für weitere Analysen der Argumentation des Sokrates in der *Politeia* siehe Anm. 106.

⁵⁸⁴ R. 369b5–434d1.

⁵⁸⁵ R. 441d8–10: Ἀλλ' οὐ πῇ μὴν τοῦτό γε ἐπιελήσμεθα, ὅτι ἐκείνη γε [sc. die Polis] τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν δικαία ἦν.

⁵⁸⁶ R. 434d2–444a9.

⁵⁸⁷ R. 441d12–2: Μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττει, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων; Vgl. R. 443b1–6; 443c9–444a2. In der Platon-Forschung hat es sich eingebürgert, von „Seelenteilen“ zu sprechen. In der *Politeia* verwendet Platon das griechische Wort für „Teil“ (μέρος) jedoch nur selten in Bezug auf die Seele, nämlich dreimal am Ende von Buch 4 (R. 442b11; 442c2; 443b3), einmal in Buch 6 (R. 509b9), sowie viermal in Buch 9 (R. 577d4; 581a6; 583a1; 586e5). Dem, was in vielen Platon-Arbeiten als „Seelenteile“ wiedergegeben wird, liegen in den meisten Fällen entweder der Terminus εἶδος oder substantivierte Adjektive zugrunde nach dem Muster: τὸ ἐπιθυμητικόν („das, was dem Begehren zugehörig ist“), τὸ θυμοειδές (das, was θυμός-artig ist) oder τὸ λογιστικόν („das, was dem Berechnen zugehörig ist“). Dieser terminologische Befund schließt zwar nicht aus, dass Sokrates sich an den betreffenden Stellen die menschliche Seele als ein aus mehreren „Teilen“ bestehendes Ganzes vorstellt, sie zwingt aber auch nicht zu dieser Deutung. Ebenso denkbar ist etwa, dass Sokrates an verschiedene „Aspekte“ der Seele denkt. Diese Frage ist für die in der vorliegenden Arbeit verfolgte Problemstellung indes nicht entscheidend, und sie soll deshalb hier nicht weiter verfolgt werden. Der im Folgenden verwendete Terminus „Seelenelement“ ist somit nur im Sinne einer provisorischen Interpretation zu verstehen.

λογιστικόν) und welchem allein potentiell Wissen darüber zukomme, was für jedes einzelne Seelenelement und für den ganzen Menschen zuträglich (συμφέρον) ist,⁵⁸⁸ über die gesamte Seele zu „herrschen“.⁵⁸⁹ Dem „θυμός-artigen“ oder kämpferischen Element der Seele (τὸ θυμοειδές) kommt hingegen die Aufgabe zu, dem vernünftigen Element zu gehorchen und dabei zu helfen, das ungleich größte Element der Seele, das dem Begehren Zugehörige (τὸ ἐπιθυμητικόν), zu beherrschen, damit dieses nicht seinen eigenen Impulsen folge, sondern vielmehr der Vernunft im Hinblick auf die Frage, was in welchem Umfang begehrenswert ist.⁵⁹⁰

Dieser Teil der Untersuchung wird am Ende des 4. Buches für abgeschlossen erklärt.⁵⁹¹ Anschließend erklärt Sokrates sodann folgerichtig, nun müsse auch die Ungerechtigkeit untersucht werden.⁵⁹² Freilich wurde bereits im Rahmen der Bestimmung, was Gerechtigkeit sei, angenommen, dass Ungerechtigkeit – dem verneinten Begriff (ἀδικία) entsprechend – das konträre Gegenteil von Gerechtigkeit sei.⁵⁹³ So wird dieser Teil der Untersuchung in aller Kürze durchgeführt. Ungerechtigkeit, stellt Sokrates fest, sei eine Art „Bürgerkrieg“ (στάσις), „Unruhe“ (ταραχή) oder „Verwirrung“ (πλάνη) der Seelenelemente.⁵⁹⁴ Als ungerecht gelte dementsprechend alles, was dazu führe, dass das als Gerechtigkeit definierte harmonische Verhältnis von Herrschaft und Gehorsam unter den Seelenelementen durcheinander gebracht werde: Unrechtes tun, erklärt Sokrates, erzeuge Ungerechtigkeit,⁵⁹⁵ und das Erzeugen von Ungerechtigkeit sei die Auflösung des „natürlichen“ (κατὰ φύσιν) Herrschaftsverhältnisses

⁵⁸⁸ R. 442c6–8: ἔχον αὖ κακεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστω τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

⁵⁸⁹ R. 441e4: Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει. Zur Bedeutung der politischen Termini des Herrschens und Beherrschtwerdens im seelischen Bereich vgl. Reeve 1988, 140–144.

⁵⁹⁰ R. 441e5–6: τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου [sc. προσήκει]; 442a4–b3: Καὶ τούτῳ δὴ [sc. dem λογιστικόν und dem θυμοειδές] ... προστίσσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστω ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττει, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει. Vgl. Schmidt-Wiborg, 2002, 150–151.

⁵⁹¹ R. 444a4–6: Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ἡγήρεσθαι, οὐκ ἂν πάντι οἶμαι δόξαμεν ψεύδεσθαι.

⁵⁹² R. 444a10–11.

⁵⁹³ R. 434e7–444a2.

⁵⁹⁴ R. 444b1–5.

⁵⁹⁵ R. 444c10–d2: Οὐκοῦν καὶ τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ τὸ δ' ἄδικα ἀδικίαν;—ἀνάγκη.

der Seelenelemente (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ) zugunsten eines „unnatürlichen“ (παρὰ φύσιν) Verhältnisses.⁵⁹⁶

Nachdem somit entsprechend den Vorgaben Glaukons geklärt worden ist, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit „an und für sich“ seien, müsse man sich, erklärt Sokrates folgerichtig, von neuem der eigentlichen Themafrage zuwenden, ob Gerechtsein gewinnbringender sei als Ungerechtsein.⁵⁹⁷ Davor wolle man allerdings, kündigt er an, unter den zahllosen Formen politischer und seelischer „Schlechtheit“ (κακία) vier Formen genauer überprüfen.⁵⁹⁸ Diese Überprüfung wird indes zunächst aufgeschoben aufgrund einer Nachfrage von Polemarchos und Adeimantos, aus der sich eine längere Digression entwickelt.⁵⁹⁹ Dabei lässt Platon Sokrates dafür sorgen, dass seine Gesprächspartner während des umfangreichen sich über mehrere Bücher erstreckenden Exkurses die ursprüngliche Fragestellung nicht aus den Augen verlieren.⁶⁰⁰

Nach dem Ende des Exkurses fordert Sokrates Glaukon auf, sich daran zu erinnern, an welcher Stelle man „vom Wege abgewichen“ sei, damit man wieder „denselben Weg einschlagen“ könne.⁶⁰¹ Damit wird der Exkurs als solcher gekennzeichnet.⁶⁰² Glaukon, der sich sehr gut an das übergeordnete Thema der Unterhaltung erinnert,⁶⁰³ greift nun Sokrates’ Ankündigung wieder auf, vier besonders erwähnenswerte Formen der Schlechtheit behandeln

⁵⁹⁶ R. 444d8–12: Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου;— Κομίδῃ, ἔφη.

⁵⁹⁷ R. 444e7–445a4: Τὸ δὴ λοιπὸν ἤδη, ὥς ἔοικεν, ἡμῖν ἐστι σκέψασθαι πότερον αὖ λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν καὶ εἶναι δίκαιον, ἔαντε λανθάνῃ ἔαντε μὴ τοιοῦτος ὢν, ἢ ἀδικεῖν τε καὶ ἄδικον εἶναι, ἔάνπερ μὴ διδῶ δίκην μηδὲ βελτίων γίγνηται κολαζόμενος.

⁵⁹⁸ R. 445c1–7: δεῦρό νυν, ἦν δ’ ἐγώ, ἵνα καὶ ἴδῃς ὅσα καὶ εἶδῃ ἔχει ἡ κακία, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, ἃ γε δὴ καὶ ἄξια θέας.—ἔπομαι, ἔφη· μόνον λέγε.—καὶ μὴν, ἦν δ’ ἐγώ, ὥσπερ ἀπὸ σκοπιάς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ’ ἐν αὐτοῖς ἄττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι.

⁵⁹⁹ R. 449c2–543c3. Vgl. S. 98.

⁶⁰⁰ Siehe etwa die explizite Rekapitulation des übergeordneten Beweisziels in R. 472b3–5: Οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, πρῶτον μὲν τόδε χρή ἀναμνησθῆναι, ὅτι ἡμεῖς ζητοῦντες δικαιοσύνην οἷόν ἐστι καὶ ἀδικίαν δεῦρο ἤκομεν. Vgl. Blößner 1997, 27.

⁶⁰¹ R. 543c4–6: ἀλλ’ ἄγ’, ἐπειδὴ τοῦτ’ ἀπετελέσαμεν, ἀναμνησθῶμεν πόθεν δεῦρο ἐξετραπόμεθα, ἵνα πάλιν τὴν αὐτὴν ἴωμεν.

⁶⁰² Vgl. R. 544a8–b3 [Glaukon]: καὶ ἐμοῦ ἐρομένου τίνας λέγοις τὰς τέτταρας πολιτείας, ἐν τούτῳ ὑπέλαβε Πολέμαρχος τε καὶ Ἀδείμαντος, καὶ οὕτω δὴ σὺ ἀναλαβὼν τὸν λόγον δεῦρ’ ἀφίξαι.

⁶⁰³ Siehe seine unmittelbare Reaktion, als er von Sokrates aufgefordert wird, den Verlauf des bisherigen Gesprächs zu rekapitulieren (R. 543c7): Οὐ χαλεπὸν, ἔφη.

zu wollen.⁶⁰⁴ Dabei erklärt er zugleich, wie er die Intention und den Aufbau der von Sokrates bis zu der Unterbrechung durch Adeimantos und Polemarchos angetretenen Beweisführung verstanden habe: Nachdem die beste Polis und der beste Mensch erörtert worden seien, so seine Rekapitulation, habe Sokrates vier schlechte Polisordnungen und die ihnen entsprechenden Menschen schildern wollen, um somit, nachdem Einigkeit darüber erreicht worden sei, welcher der schlechteste und welcher der beste sei, zu überprüfen, ob der beste der glücklichste und der schlechteste der unglücklichste sei oder wie sich die Sachlage sonst darstelle.⁶⁰⁵ Sokrates bestätigt, dass Glaukon mit dieser Rekapitulation seine Intention korrekt erfasst habe.⁶⁰⁶ Sodann wird er von Glaukon dazu aufgefordert, dort, wo er habe aufhören müssen, wieder anzusetzen.⁶⁰⁷ Sokrates nimmt daraufhin die angekündigte Analyse der vier schlechten Polis- und Seelenordnungen in Angriff.

Erörtert werden Entstehung und Wesen der jeweils als timokratisch, oligarchisch, demokratisch und tyrannisch bezeichneten Polisordnungen sowie Entstehung und Leben der entsprechenden Seelen- oder Menschentypen.⁶⁰⁸ Die schlechteste und ungerechteste Ordnung, so das Fazit, zu dem Sokrates und Glaukon nach diesem Panorama schlechter Ordnungen gelangen, ist die tyrannische.⁶⁰⁹ Wer demnach eine tyrannische Seelenstruktur besitze, sei der schlechteste Mensch.⁶¹⁰ Der beste Mensch sei hingegen jener, dessen Seelenordnung der monarchischen Struktur der vollendet guten und gerechten Polis entspreche, wie sie in den Büchern 2–4 geschildert worden ist.⁶¹¹

Nachdem zu Beginn des 9. Buches die Erörterung von gerechten und ungerechten Polis- und Menschentypen abgeschlossen ist, wendet sich Sokrates folgerichtig dem

⁶⁰⁴ R. 544a2–5: τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα, ὥς μνημονεύω, τέτταρα εἶδη εἶναι, ὧν καὶ περὶ λόγον ἄξιον εἶη ἔχειν καὶ ἰδεῖν αὐτῶν τὰ ἀμαρτήματα καὶ τοὺς ἐκείναις αὖ ὁμοίους [sc. ἄνρδας] ...

⁶⁰⁵ R. 544a5–8: ... ἵνα πάντας αὐτοὺς ἰδόντες, καὶ ὁμολογησάμενοι τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα, ἐπισκεψάμεθα εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος, ἢ ἄλλως ἔχοι. Vgl. die entsprechende Formulierung in Sokrates' Rekapitulation des übergeordneten Beweisziels in R. 472c7–8: ... ἵνα εἰς ἐκείνους [sc. τὸν τελέως δίκαιον bzw. τὸν ἀδικώτατον] ἀποβλέποντες, οἳ οἱ ἂν ἡμῖν φαίνονται εὐδαιμονίας τε περὶ καὶ τοῦ ἐναντίου.

⁶⁰⁶ R. 544b4: Ὁρθότατα, εἶπον, ἐμνημόνευσας.

⁶⁰⁷ R. 544b5–7: Πάλιν τοίνυν, ὥσπερ παλαιστής, τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέχε, καὶ τὸ αὐτὸ ἐμοῦ ἐρομένου πειρῶ εἰπεῖν ἅπερ τότε ἔμελλες λέγειν.

⁶⁰⁸ R. 545c8–576b9.

⁶⁰⁹ R. 576d2–6: Τί οὖν ἀρετῇ τυραννομένη πόλις πρὸς βασιλευομένην οἶαν τὸ πρῶτον διήλθομεν; Πᾶν τοῦναντίον, ἔφη· ἡ μὲν γὰρ ἀρίστη, ἡ δὲ κακίστη.—Οὐκ ἐρήσομαι, εἶπον, ὅποτέραν λέγεις· δῆλον γάρ.

⁶¹⁰ R. 576b4–9: Κεφαλαιωσώμεθα τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὸν κάκιστον. ἔστιν δέ που, οἷον ὄναρ διήλθομεν, ὃς ἂν ὕπαρ τοιοῦτος ᾖ.—Πάνυ μὲν οὖν.—Οὐκοῦν οὗτος γίγνεται ὃς ἂν τυραννικώτατος φύσει ὢν μοναρχήσῃ, καὶ ὅσῳ ἂν πλείω χρόνον ἐν τυραννίδι βιῶ, τοσούτῳ μάλλον τοιοῦτος.

⁶¹¹ R. 576d2–6, zitiert in Anm. 609.

übergeordneten, von Glaukon geforderten Beweisziel zu – dem Nachweis, dass der schlechteste und ungerechteste Mensch auch der unglücklichste, der beste und gerechteste hingegen der glücklichste sei. Im Text wird dieser Übergang bezeichnenderweise durch die erneute Übernahme der Rolle des primären Gesprächspartners des Sokrates durch Glaukon markiert.⁶¹² Zunächst richtet Sokrates seine Aufmerksamkeit auf die Teilfrage, ob der schlechteste und ungerechteste Mensch, nämlich der Tyrann, auch der unglücklichste sei.⁶¹³ Dabei deutet er an (ἀρ' οὐν), dass die Antwort auf diese Frage inzwischen gegeben sein dürfte, betont aber, dass man bei „den Vielen“ hierüber unterschiedliche Meinungen finde.⁶¹⁴ Diese Information, mit der Sokrates das von Glaukon in Buch 2 skizzierte Problem aufgreift, „den Vielen“ erscheine das Leben des Ungerechten besser als das des Gerechten,⁶¹⁵ zeigt erneut, dass es Platon nicht darum geht, Sokrates Glaukon und Adeimantos für eine gerechte Lebensführung gewinnen zu lassen, sondern darum, ihn den Wunsch der Brüder nach einer überzeugenden Argumentation einlösen zu lassen, die sie der *communis opinio* entgegenstellen können. Diese Zielsetzung zeigt sich auch darin, dass Sokrates in der Frage nach dem relativen Glück des Gerechten und des Ungerechten zunächst den Beweis antritt, dass der tyrannische Mensch auch der unglücklichste sei. Gilt doch der Tyrann, wie sich aus der Rede des Thrasymachos erschließt, gemeinhin als der glücklichste Mensch.⁶¹⁶

In Übereinstimmung mit seinen Darlegungen im 2. Buch bestätigt Glaukon mit Nachdruck, dass „die Vielen“ alles andere als überzeugt seien, dass der schlechteste und ungerechteste Mensch auch der unglücklichste sei.⁶¹⁷ Sokrates nimmt daraufhin die Frage nach dem

⁶¹² R. 576b10: ... διαδεξάμενος τὸν λόγον ὁ Γλαῦκων.

⁶¹³ R. 576b11–c1: Ἀρ' οὐν, ἣν δ' ἐγώ, δὲ ἄν φαίνεται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται;

⁶¹⁴ R. 576c3–4: τοῖς δὲ πολλοῖς πολλὰ καὶ δοκεῖ. Zu den Implikationen dieser Wendung vgl. den Kommentar des Scholiasten πολλὰ δοκεῖ ἅντι τοῦ ψευδῆ· τὸ γὰρ ψεῦδος πολυχούν, ἅπλοῦς δ' ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφν'. Vgl. dazu R. 494a4: Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. Vgl. ferner Stallbaum 1830, Bd. 3/2, 256.

⁶¹⁵ Vgl. R. 358c5–6, zitiert in Anm. 400.

⁶¹⁶ Siehe R. 344a2–7 und vgl. dazu S. 38 mit Anm. 196.

⁶¹⁷ R. 576c5: ἀνάγκη ... ταῦτα γοῦν οὕτως ἔχειν. Vgl. dazu R. 358a4: Οὐ τοίνυν δοκεῖ, ἔφη [sc. Glaukon], τοῖς πολλοῖς [sc. dass die Gerechtigkeit in die Kategorie von Gütern gehöre, die sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Folgen willen anzustreben seien]. Einige Interpreten beziehen Glaukons Bestätigung in R. 576c5 nicht auf den (nicht in allen Handschriften überlieferten, aber von den meisten Herausgebern gedruckten) Satz τοῖς δὲ πολλοῖς πολλὰ καὶ δοκεῖ (R. 576c3–4), sondern auf die von Sokrates zuvor formulierte Frage, ob der schlechteste Mensch auch der unglücklichste sei (R. 576b11–c3); siehe etwa Adam 1902, Bd. 2, 332, oder die Übersetzung von Bloom ²1991, 257: „But regardless ... this is necessarily so.“ Aber der Umstand, dass Sokrates die Frage nach dem Unglück des tyrannischen Menschen zwar offenbar für geklärt hält, sich im aber Anschluss gleichwohl daran macht, sie von Grund auf zu erörtern, deutet eher darauf hin, dass Glaukons Bestätigung sich auf τοῖς δὲ πολλοῖς πολλὰ καὶ δοκεῖ bezieht.

Unglück des tyrannischen Menschen im Angriff. Die Antwort, auf die er und Glaukon sich nach einer kurzen Erörterung einigen, nämlich dass der tyrannische Mensch, der auch tatsächlich Tyrann ist, der unglücklichste sei,⁶¹⁸ ist wenig überraschend. Doch die Funktion dieses Dialogabschnitts besteht nicht allein in der Formulierung dieses Ergebnisses. Der Abschnitt dient zugleich dazu, wie im Folgenden gezeigt werden soll, weitere Reflexionen über die Frage anzustellen, *wie* man zu einem korrekten Urteil über das Glück einer bestimmten Lebensform gelangen könne.

Gemäß dem bisherigen methodischen Verfahren gehen Sokrates und Glaukon der Frage nach, ob der tyrannische Mensch glücklich oder unglücklich sei, auf der Grundlage der Analogie zwischen Polis und Mensch. Dabei lässt sich Sokrates zunächst von Glaukon darin bestätigen, dass die bislang angenommene Analogie sich auch auf den Bereich des Glücks erstrecke: Wie sich eine Polisform zur anderen hinsichtlich ἀρετή und εὐδαιμονία verhalte, so verhielten sich auch die ihnen entsprechenden Menschentypen hinsichtlich dieser beiden Eigenschaften zueinander.⁶¹⁹ Eine Hierarchie der jeweiligen Polisformen im Hinblick auf ἀρετή und Glück lasse mithin die Annahme einer entsprechenden Hierarchie der jeweiligen Menschentypen zu.⁶²⁰ Glaukon rekapituliert daraufhin das bisherige Ergebnis auf der Polisebene: Die tyrannische Polis sei die schlechteste, die monarchische hingegen die beste.⁶²¹ Damit müsste gemäß der soeben bestätigten Ausweitung der Analogie auf das Glück eigentlich auch bereits die Frage nach dem Unglück des tyrannischen Menschen beantwortet sein. Dennoch wird sie von Sokrates explizit gestellt. „Aber was nun Glück und Unglück angeht“, fragt er somit Glaukon, „urteilst du da ebenso oder anders?“⁶²² Wieder stellt Platon also Glaukons Urteil über das beste und glücklichste Leben in den Mittelpunkt des Dialogs,⁶²³ und abermals wird die Lebensbeurteilung durch den jungen Glaukon mit einer Reihe von Reflexionen über die Anforderungen an eine qualifizierte Begutachtung des Glücks- bzw. Unglücksgehalts einer gegebenen Lebensform verbunden, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

⁶¹⁸ R. 579d9–580a8.

⁶¹⁹ R. 576c6–c11: Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ γε τυραννικὸς κατὰ τὴν τυραννουμένην πόλιν ἂν εἴη ὁμοιότητι, δημοτικὸς δὲ κατὰ δημοκρατουμένην, καὶ οἱ ἄλλοι οὕτω;—Τί μήν;—Οὐκοῦν, ὅτι πόλις πρὸς πόλιν ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονίᾳ, τοῦτο καὶ ἀνὴρ πρὸς ἀνδρα; Vgl. hierzu Blöbner 1997, 27 Anm. 55.

⁶²⁰ R. 576c10–d1.

⁶²¹ R. 576d1; R. 576d2–6: Τί οὖν ἀρετῇ τυραννουμένη πόλις πρὸς βασιλευομένην οἶαν τὸ πρῶτον διήλθομεν;—Πᾶν τοῦναντίον, ἔφη· ἡ μὲν γὰρ ἀρίστη, ἡ δὲ κακίστη.—Οὐκ ἐρήσομαι, εἶπον, ὅποτεράν λέγεις· δῆλον γάρ.

⁶²² R. 576d6–7: Ἄλλ' εὐδαιμονίας τε αὖ καὶ ἀθλιότητος ὡσαύτως ἢ ἄλλως κρίνεις;

⁶²³ Vgl. R. 344e5–6, zitiert in Anm. 224, und siehe dazu S. 41.

Glaukon ist also aufgefordert, über Glück bzw. Unglück des tyrannischen Menschen zu urteilen. Noch bevor er etwas antworten kann, mahnt ihn Sokrates indes zur Achtsamkeit, indem er auf die Gefahr eines zu oberflächlichen Urteils hinweist. „Lassen wir uns nicht betören“, warnt er somit Glaukon, „wenn wir den tyrannischen Menschen betrachten – weder wenn er alleine ist, noch wenn einige wenige Anhänger ihn begleiten.“⁶²⁴ Sodann setzt er unter Verwendung der Polis-Mensch-Analogie Glaukon auseinander, wie man vorgehen müsse, um ein korrektes Urteil über das Glück einer bestimmten Lebensform bilden zu können: Bei der Beurteilung des Glücks einer Polis habe es sich als notwendig erwiesen, in Gedanken „in die gesamte Polis hineinzugehen“ und gleichsam in sie „hineinzutauchen“, um auf diese Weise „die ganze Polis“ von innen zu beobachten. Genauso müsse man im Falle eines Menschen verfahren.⁶²⁵ Über das Glück eines Menschen könne folglich, so Sokrates weiter, nur derjenige richtig urteilen, der mit seinem Denkvermögen (διάνοια) fähig sei, in den „Charakter“ (ἦθος) eines Menschen „hineinzuschlüpfen“, um diesen zu „durchschauen“ (διδεῖν).⁶²⁶ Entscheidend sei also, dass man sich der ‚Glücksbegutachtung‘ etwa eines Tyrannen nicht wie ein Kind durch dessen äußerliche Aufmachung „durcheinander bringen“ lasse (ἐκπλήττεσθαι), sondern ihn hinreichend „durchschaue“.⁶²⁷ Neben diesen Fähigkeiten müsse man ferner, wie Sokrates’ weitere Ausführungen zeigen, über eine gewisse empirische Erfahrung verfügen, um über das Glück eines bestimmten Lebens ein qualifiziertes Urteil fällen zu können: Zu den Anforderungen, denen ein qualifizierter ‚Gutachter‘ menschlichen Glücks Genüge tun müsse, gehöre somit auch, eine Zeitlang mit dem zu beurteilenden Menschen zusammenzuleben; auf diese Weise nämlich lasse sich studieren, wie etwa der Tyrann sich in Gefahrensituationen im öffentlichen Leben, in seinen privaten Verhältnissen und in seinen Beziehungen zu Angehörigen verhalte, in denen er am ehesten „ohne tragischen Anzug“ beobachtet werden könne.⁶²⁸ Auf den einen solchen optimalen ‚Glücksgutachter‘

⁶²⁴ R. 576d8–9: καὶ μὴ ἐκπληττώμεθα πρὸς τὸν τύραννον ἕνα ὄντα βλέποντες, μηδ’ εἴ τινας ὀλίγοι περὶ ἐκεῖνον, ...

⁶²⁵ R. 576d9–e2: ... ἄλλ’ ὥς χρὴ ὅλην τὴν πόλιν εἰσελθόντας θεάσασθαι, καταδύντες εἰς ἅπασαν καὶ ἰδόντες, οὕτω δόξαν ἀποφαινόμεθα.

⁶²⁶ R. 576e6–577a3: Ἄρ’ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ περὶ τῶν ἀνδρῶν τὰ αὐτὰ ταῦτα προκαλούμενος ὀρθῶς ἂν προκαλοίμην, ἀξιῶν κρίνειν περὶ αὐτῶν ἐκεῖνον, ὃς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διδεῖν ...

⁶²⁷ R. 577a3–5: ... καὶ μὴ καθάπερ παῖς ἔξωθεν ὁρῶν ἐκπλήττεται ὑπὸ τῆς τῶν τυραννικῶν προστάσεως ἦν πρὸς τοὺς ἔξω σχηματίζονται, ἀλλ’ ἱκανῶς διορθῶ.

⁶²⁸ R. 577a5–b5: ... συνωκηκότος [sc. der optimale ‚Glücksgutachter‘] δὲ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ παραγεγονότος ἔν τε ταῖς κατ’ οἰκίαν πράξεσιν, ὥς πρὸς ἐκάστους τοὺς οἰκείους ἔχει, ἐν οἷς μάλιστα γυμνὸς ἂν ὀφθείη τῆς τραγικῆς σκευῆς, καὶ ἐν αὐτοῖς δημοσίοις κινδύνοις ...

müsse wohl jeder hören, bilanziert Sokrates seine Überlegungen über die Anforderungen an ein qualifiziertes Urteil über menschliches Glück.⁶²⁹

Glaukon pflichtet Sokrates' rhetorischer Frage bei.⁶³⁰ Wie der anschließende Dialogabschnitt zeigt, ist Platon aber bestrebt, die Glücksevaluierung als solche und Glaukons Urteil insbesondere weiterhin zu problematisieren. So lässt er Sokrates zu verstehen geben, dass es sich bei dem geschilderten optimalen ‚Glücksgutachter‘ um ein Ideal handele. Dies wird etwa deutlich, wenn Sokrates fragt, ob man bei der nun anstehenden Glücksevaluierung des tyrannischen Menschen so tun wolle, als besäße man die geforderte Urteilskompetenz.⁶³¹ Glaukon, von dessen ursprünglicher Skepsis inzwischen wenig zu spüren ist, bejaht auch diese Frage, ohne lange zu überlegen, und erklärt anschließend, es sei ja „jedem klar“, dass die tyrannische Polis die unglücklichste, die königlich regierte Polis die glücklichste sei.⁶³² Nach einer kurzen Erörterung der tyrannischen Polis hebt Sokrates zunächst positiv hervor, wie Glaukon zahlreiche Aspekte dieser Polis berücksichtigt und sie daraufhin zu Recht für die unglücklichste erklärt habe.⁶³³ Als Glaukon jedoch anschließend auch den tyrannischen Menschen umgehend als den „weitaus unglücklichsten“ beurteilt, wird er korrigiert: „Damit hast du noch nicht recht“.⁶³⁴ Was Sokrates damit meint, erschließt sich aus dem weiteren Verlauf des Dialogs: Glaukon solle nicht bloß „eine Meinung zu haben“, sondern, „da es um das Allerwichtigste“, nämlich um das gute und schlechte Leben gehe, alles „sehr gut untersuchen“.⁶³⁵ Wenn es um die existenzielle Frage geht, worin das Glück bestehe, so lässt

⁶²⁹ R. 577a5–6: εἰ οὖν οἰοίμην δεῖν ἐκείνου πάντας ἡμᾶς ἀκούειν, ... Die entsprechende Apodosis zu dem Anakoluth steuert Glaukon im unmittelbaren Anschluss bei (R. 577b5, zitiert in Anm. 630). Viele Interpreten haben in diesem optimalen ‚Glücksgutachter‘ eine Anspielung Platons auf sich selbst und seine Erfahrungen während des Aufenthaltes am Hofe Dionysios I. in Syrakus gesehen; siehe etwa Adam 1902, Bd. 2, 333. Dies mag zutreffen, lässt sich freilich schwer verifizieren. Unabhängig von der Möglichkeit einer solchen Anspielung sollte Sokrates' Forderung, in der Frage nach dem Glück einer bestimmten Lebensform nur auf einen kompetenten Menschen zu hören, aus den in der Einleitung genannten methodischen Gründen jedoch zunächst im Rahmen ihres Kontexts interpretiert werden.

⁶³⁰ R. 577b5: Ὁρθότατ' ἄν, ἔφη, καὶ ταῦτα προκαλοῖο.

⁶³¹ R. 577b6–7: Βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, προσποιησώμεθα ἡμεῖς εἶναι τῶν δυνατῶν ἄν κρίναι ...;

⁶³² R. 577b9. R. 576e3–5: ... δῆλον παντὶ ὅτι τυραννομένης μὲν οὐκ ἔστιν ἀθλιωτέρα, βασιλευομένης δὲ οὐκ εὐδαιμονεστέρα.

⁶³³ R. 578b1–4: Εἰς πάντα δὴ οἶμαι ταῦτά τε καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας τήν τε πόλιν τῶν πόλεων ἀθλιωτάτην ἔκρινας—Οὐκοῦν ὀρθῶς; ἔφη. —Καὶ μάλα, ἦν δ' ἐγώ.

⁶³⁴ R. 578b7: Τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, οὐκέτ' ὀρθῶς λέγεις.

⁶³⁵ R. 578c5–7: ἀλλ' οὐκ οἶσθαι χρὴ τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' εὖ μάλα τῷ τοιούτῳ λόγῳ σκοπεῖν· περὶ γάρ τοι τοῦ μεγίστου ἢ σκέψις, ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ. Eine ähnliche methodische Überlegung, bei der die Forderung nach gründlicher Prüfung, wann immer es um wichtige Dinge geht, auch mit dem Motiv des Scheideweges in Verbindung gebracht wird, findet sich im 7. Buch der *Nomoi* (799c4–e2). Wie ein

sich Sokrates' Gedanke ergänzen, reicht es also nicht aus, eine richtige Meinung zu haben. Eine qualifizierte Lebenswahl muss vielmehr auf begründetem Wissen beruhen. Damit nimmt Platon sowohl das durch den alten Kephalos verkörperte Problem als auch die Aporie von Glaukon und Adeimantos wieder auf: Kephalos hat mit seiner Ansicht über die Vorzüge eines – nach traditionellem Verständnis – gerechten Lebens laut Sokrates zwar eine richtige Meinung. Er scheitert jedoch, wenn er genötigt wird, seine Lebensphilosophie argumentativ zu begründen.⁶³⁶ Ebenso haben auch Glaukon und Adeimantos in Sokrates' Augen insofern eine richtige Meinung, als sie überzeugt sind, dass ein gerechtes Leben besser sei als ein ungerechtes. Aber obwohl sie, anders als Kephalos, durchaus die Fähigkeit zu kritischer Argumentation haben, sehen auch sie sich letztlich nicht imstande, ihre Überzeugung zu begründen. Dies erklärt, warum Sokrates, nachdem sich das Untersuchungsergebnis herausgestellt hat, dass der tyrannische Mensch, der auch tatsächlich Tyrann ist, der Unglücklichste sei,⁶³⁷ abermals die Notwendigkeit einer gründlichen Prüfung unterstreicht: Dieses Ergebnis, erklärt er somit, auch wenn es zunächst überraschend klingen möge, zeige sich nämlich für denjenigen als die Wahrheit, der es verstehe, „die gesamte Seele“ eines solchen Tyrannen zu betrachten.⁶³⁸ In Übereinstimmung mit dieser Forderung weist er bezeichnenderweise erneut darauf hin, dass die im Rahmen der Diskussion angewandte Methode der erschlossenen ‚Seelenschau‘ auf der *Annahme* einer Analogie zwischen Polis und Mensch basiere und mithin davon abhängen, dass die angenommene Analogie tatsächlich gegeben sei.⁶³⁹

Hat Platon also einerseits dafür gesorgt, Sokrates auf den hypothetischen Charakter seiner Argumentation aufmerksam machen zu lassen, so betont er andererseits, dass Glaukon die Analogie zwischen Polis und Mensch an dieser Stelle des Gesprächs inzwischen als eine

Wanderer, erklärt der Athener dort, der er an einer Weggabelung (τρίοδος) angelangt sei und den Weg nicht genau kenne, sich zuerst erkundigen und nicht voranschreiten werde, bevor er sichere Kenntnisse habe, so müsse jeder, der vor einer wichtigen Entscheidung stehe, nichts überstürzen, sondern zuerst eine gründliche Prüfung anstellen, um sicheres Wissen über die betreffende Sache zu bekommen, ehe er ein Urteil fällt.

⁶³⁶ Siehe Kap. II.1.

⁶³⁷ R. 579d5–7: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαῦκων, παντελῶς τὸ πάθος ἄθλιον, καὶ τοῦ ὑπὸ σοῦ κριθέντος χαλεπώτατα ζῆν [sc. der tyrannische Mensch] χαλεπώτερον ἔτι ζῆ ὁ τυραννῶν; Vgl. R. 580a5–8: μάλιστα μὲν αὐτῷ [sc. dem wahren Tyrannen] δυστυχεῖ εἶναι [sc. ἀνάγκη]. ... —Οὐδεὶς σοι, ἔφη, τῶν νοῦν ἐχόντων ἀντερεῖ.

⁶³⁸ R. 579d9–10: Ἔστιν ἄρα τῇ ἀληθείᾳ, κἂν εἰ μὴ τῷ δοκεῖ, ὃ τῷ ὄντι τύραννος τῷ ὄντι δοῦλος ... R. 579e2–4: ἀλλὰ πλείστων ἐπιδέεστατος καὶ πένης τῇ ἀληθείᾳ φαίνεται, ἐάν τις ὅλην ψυχὴν ἐπίσταιται θεάσασθαι ...

⁶³⁹ R. 579e5–6: εἴπερ τῇ τῆς πόλεως διαθέσει ἥς ἄρχει ἔοικεν [sc. der Tyrann].

Tatsache betrachtet.⁶⁴⁰ Dadurch dürfte sich zugleich erklären, warum Sokrates es nunmehr offenbar für überflüssig hält, die zweite Teilfrage nach dem Glück des gerechten Menschen zu erörtern. So scheinen er und Glaukon es für evident zu halten, dass der vollendet gerechte Mensch auch der Glücklichste sei. Dies zeigt sich im Folgenden daran, dass Glaukon, ohne zusätzliche Argumente gehört zu haben, in seinem feierlich inszenierten Urteilsspruch den vollendet gerechten Menschen für den glücklichsten erklärt.⁶⁴¹ Dieses Urteil ist an sich wenig überraschend. Wichtig ist aber, dass Platon an dieser Stelle erneut die spezielle Rolle Glaukons ins Licht rückt: So wird Glaukon nach dem Abschluss des Glücksvergleichs von Sokrates aufgefordert, „wie der Richter, der über alle richtet“ (ὥσπερ ὁ διὰ πάντων κριτής), darüber zu urteilen, welcher der erörterten Lebens- und Menschentypen seiner Meinung nach der beste und glücklichste ist.⁶⁴² Es ist nicht ganz klar, worauf Sokrates mit dem Vergleich zwischen Glaukon und dem „Richter, der über alle richtet“ anspielt.⁶⁴³ Die Beschreibung von Glaukons Urteil lässt im Rückschluss vermuten, dass der nur hier attestierte Terminus einen Richter bezeichnet, der bei einem Wettbewerbsverfahren mit mehreren Teilnehmern über alle Kandidaten entscheidet und dessen Urteil zugleich das Ergebnis des gesamten Wettkampfes ist.⁶⁴⁴ Glaukon vergleicht im Anschluss selbst seine Beurteilung mit dem Urteil in einem Chorwettbewerb: In der Reihenfolge, in der die fünf verschiedenen Menschentypen „wie Chöre hereinkamen“ – gemeint ist die Reihenfolge, in der sie von Sokrates erörtert wurden – so beurteile er sie hinsichtlich ἀρετῇ und κακία, Glück und Unglück.⁶⁴⁵ Ob Glaukon hiermit Sokrates’ Vergleich aufgreift oder diesen um einen weiteren Vergleich ergänzt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Klar ist aber, dass durch den Vergleich mit einem Chorwettbewerb der spezielle Sachverhalt betont wird, dass Glaukon mit seinem Urteil nicht lediglich einen Sieger kürt, sondern eine gewertete Abfolge mehrerer Kandidaten vom Besten über den Zweitbesten bis hin zum Schlechtesten festlegt.⁶⁴⁶ Der Befund lässt somit folgenden tentativen Schluss zu: Die beiden Vergleiche dienen dazu, zwei Aspekte von Glaukons Urteil

⁶⁴⁰ R. 579e7: Καὶ μάλα, ἔφη [sc. Glaukon auf die Frage, ob der tyrannische Mensch tatsächlich der tyrannischen Polis gleiche].

⁶⁴¹ R. 580b5–c5.

⁶⁴² R. 580a9–b4: Ἴθι δὴ μοι, ἔφη ἐγώ, νῦν ἤδη ὥσπερ ὁ διὰ πάντων κριτής ἀποφαίνεται, καὶ σὺ οὕτω, τίς πρῶτος κατὰ τὴν σὴν δόξαν εὐδαιμονία καὶ τίς δεύτερος, καὶ τοὺς ἄλλους ἐξῆς πέντε ὄντας κρίνε, βασιλικόν, τιμοκρατικόν, ὀλιγαρχικόν, δημοκρατικόν, τυραννικόν.

⁶⁴³ Vgl. die kurze Diskussion bei Adam 1902, Bd. 2, 340–341.

⁶⁴⁴ Vgl. Stallbaum 1830, Bd. 3/2, 265: „... quemadmodum iudex, qui universam causam diiudicat.“

⁶⁴⁵ R. 580b5–7: καθάπερ γὰρ εἰσῆλθον ἔγωγε ὥσπερ χοροὺς κρίνω ἀρετῇ καὶ κακία καὶ εὐδαιμονία καὶ τῷ ἐναντίῳ.

⁶⁴⁶ Vgl. Ficino, zitiert bei Stallbaum, Bd. 3/2, 1830, 265: „... quemadmodum iudex omnia circumspectans de singulis iudicat.“

zu veranschaulichen: Das Urteil besteht aus einer Rangordnung aller Kandidaten und wird von Glaukon als alleinigem Richter festgelegt. Wiederum wird somit Glaukon und dessen Lebenswahl als zentrales Thema des Dialogs hervorgehoben.

II.7. Zwei Beweise der größeren Lust des Gerechtheits (R. 580c9–588a11)

Glaukons Urteil, dass der beste und gerechteste Mensch auch der glücklichste sei,⁶⁴⁷ ist wenig überraschend. Befremden hat dagegen die Fortsetzung des Dialogs ausgelöst. Statt die *Politeia* mit Glaukons feierlichem Urteil enden zu lassen, lässt Platon Sokrates fortfahren und die bisherige Argumentation um zwei weitere Argumente ergänzen, die beide zeigen sollen, dass das Leben des gerechten Menschen auch das angenehmste oder lustvollste (ἡδίστος) sei.⁶⁴⁸ Diese Lustargumente sind in der *Politeia*-Forschung ausführlich analysiert worden.⁶⁴⁹ Dennoch konnte bislang nicht befriedigend geklärt werden, wie die beiden Beweise mit dem restlichen Dialog verknüpft sind. So ist in der Forschung immer wieder betont worden, dass die beiden Argumente zugunsten der größeren Lust des gerechten Lebens für den Nachweis irrelevant seien, dass das gerechte Leben besser und glücklicher sei als das ungerechte.⁶⁵⁰ Dabei ist die Frage nach der Funktion der Lustbeweise keine bloße Nebensache.⁶⁵¹ Die Frage nach dem Bezug der Lustbeweise zur übergeordneten argumentativen Zielsetzung des Dialogs betrifft vielmehr die Gesamtkonzeption des Dialogs und somit zugleich das funktionale Verhältnis zwischen diesen Beweisen und dem Thema der Lebenswahl. Aus diesem Grund soll die Frage nach der Funktion der Lustbeweise im Folgenden näher untersucht werden.

Die Fortsetzung der *Politeia*, nachdem Glaukon sein Urteil gefällt hat, scheint auf den ersten Blick Glaukons Lebenswahl auf eine Nebensache zu reduzieren. Wäre Glaukons Wahl das zentrale Thema des Dialogs, wozu dann weitere Argumente, nachdem er sich bereits entschieden hat? In der Tat handelt die *Politeia*, wie dieser Abschnitt des Dialogs erkennen lässt, weniger von Glaukons *Entscheidung* als vielmehr von der Wahlsituation, in der er sich befindet. Platon geht es in der *Politeia* nicht so sehr darum zu schildern, dass und wofür sich Glaukon entscheidet (dies weiß der Leser schon seit dem Beginn des Dialogs),⁶⁵² sondern

⁶⁴⁷ R. 580b5–7.

⁶⁴⁸ R. 580c9–583a11; 583b1–588a6.

⁶⁴⁹ Siehe etwa Nettleship 1901, 318–332; Cross/Woozley 1964, 264–268; Annas 1981, 306–314, Reeve 1988, 144–153; Russel 2005, 106–137; Gosling/Taylor 1982, 98–128.

⁶⁵⁰ Vgl. Annas 1981, 307: „Almost universally, critics have complained that pleasure is irrelevant to the argument [sc. des Sokrates in der *Politeia*]“. „[T]he arguments try to prove what Socrates was never even asked to show“ (ebd. 306). So auch bereits etwa Guthrie 541: „Socrates is answering a question he was never asked.“ Vgl. ferner Stemmer 1988, 564: „Daß Platon den Begriff des ἡδύ im neunten Buch derart in den Mittelpunkt stellt, mag nicht nur deshalb verwundern, weil man meint, es widerspreche der Themenstellung der *Politeia*, sondern vor allem weil es befremdet, die Frage nach der Vernünftigkeit moralischen Handelns an dem Kriterium des Angenehmen gemessen zu sehen.“

⁶⁵¹ Dies wird zu Recht von Stemmer 1988, 563, betont.

⁶⁵² Vgl. R. 347e4–348a6.

vielmehr darum, die Grundlage dieser Lebenswahl sowie die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten zu problematisieren. Aus diesem Anliegen heraus, so soll im Folgenden gezeigt werden, lassen sich auch die beiden Lustbeweise im 9. Buch verständlich machen: Auch die beiden Lustbeweise lassen sich als Teil von Sokrates' Versuch erklären, Glaukon und Adeimantos Argumente in die Hand zu geben, mit denen sie das Gerechtesin rechtfertigen können.

Ausgangspunkt der hier vorgelegten Interpretation ist die Analyse der Themenstellung der *Politeia* von P. Stemmer.⁶⁵³ Entgegen der mehrheitlichen Auffassung plädiert Stemmer dafür, dass Sokrates' Argumente für den größeren Lustgehalt des Gerechten nicht irrelevant seien, sondern vielmehr eine nachvollziehbare Antwort auf Glaukons Aufforderung im 2. Buch. Zu dem Nachweis, so Stemmer, dass etwas um seiner selbst willen anstrebenswert sei, gehöre auch der Beweis, dass der betreffende Sachverhalt als solcher nicht unangenehm und schmerzhaft, sondern angenehm und lustvoll sei.⁶⁵⁴ Glaukons Aufforderung, das „Gerechtesin ... auch als unmittelbar utilitarisch Gutes zu erweisen, fordert also dazu auf, es als etwas Angenehmes, als ein ἡδύ zu erweisen.“⁶⁵⁵

Stemmers Analyse der Implikationen von Glaukons Güterdreiteilung macht ersichtlich, warum das Gerechtesin, wenn es etwas sein soll, das man um seiner selbst willen erstrebt, nicht etwas Unangenehmes sein darf. Damit wäre eine mögliche Antwort auf die Frage gegeben, warum ein Beweis für die größere Lust des Gerechtesins sinnvoller Teil einer Argumentation für das Glück des Gerechten sein *kann*. Aus Stemmers Analyse folgt allerdings nicht, dass ein Nachweis des Glücks des gerechten Lebens auch ein Argument zugunsten der größeren Lust des Gerechtesins enthalten *muss*. Denn unter den Prämissen von Glaukons Güterdreiteilung muss das Gerechtesin zwar als lustvoll empfunden werden können, nichts zwingt jedoch Sokrates dazu, mit diesem Empfinden tatsächlich zu argumentieren. Was motiviert also Sokrates dazu, im 9. Buch seine bisherige Argumentation um zwei Lustbeweise zu ergänzen?

Die von Stemmer erschlossene Implikation der Anforderung Glaukons wird weder von diesem selber noch von Sokrates explizit zur Sprache gebracht. Anders als im 2. Buch bringt Glaukon nach dem Abschluss von Sokrates' Enkomion am Ende des 9. Buches in keiner Weise zum Ausdruck, dass Sokrates' Erörterungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ihn nicht befriedigt hätten. Davon, dass ihm noch der Nachweis fehle, dass Gerechtesin

⁶⁵³ Stemmer 1988, 563–566.

⁶⁵⁴ Ebd. 563–564.

⁶⁵⁵ Ebd. 564. Zustimmend Schubert 1995, 148.

lustvoller sei als das Ungerechtsein, ist keine Rede. Im Rahmen der von Platon feierlich inszenierten Urteilsszene stimmt Glaukon im Gegenteil mit Nachdruck und ohne Vorbehalt dem Vorschlag zu, es solle verkündet werden, dass er den besten und gerechtesten Menschen als den glücklichsten beurteilt habe.⁶⁵⁶ Mit seiner betonten Zustimmung, Sokrates dürfe das Urteil zugunsten des Gerechtheits als sein, Glaukons, Urteil verkünden, hat Glaukon mithin zu verstehen gegeben, dass er von Sokrates' Enkomion überzeugt sei, obwohl der Nachweis, dass Gerechtheits etwas Lustvolles sei, zu diesem Zeitpunkt noch nicht erbracht worden ist. Wenn Stemmers Deutung zutrifft, sollte sie also zumindest um die Präzisierung differenziert werden, dass Glaukon die logischen Implikationen seiner Forderung nicht bewusst sind.

Welche konkreten Hinweise auf die Funktion der Lustbeweise finden sich nun im Text? Nach der Verkündung von Glaukons Urteil, der Gerechteste sei der Glückliche, der Ungerechteste hingegen der Unglücklichste, erklärt Sokrates, dieser Beweis dürfte nun der erste sein.⁶⁵⁷ Damit dürfte der Abschnitt *R.* 576c1–580b7 gemeint sein, in dem die Frage geprüft wird, ob der schlechteste Mensch (ὅς ἄν φαίνεται πονηρότατος) sich auch als der unglücklichste (ἄθλιώτατος) erweisen werde,⁶⁵⁸ und der mit dem zitierten Urteil Glaukons endet. Jetzt aber, fährt Sokrates fort, solle Glaukon auch „als zweiten den folgenden Beweis betrachten“ und überlegen, „ob er ihm Substanz zu haben scheint“.⁶⁵⁹ Sokrates führt darauf den ersten der beiden Beweise zugunsten der These vor, dass das Gerechtheits lustvoller sei als das Ungerechtsein. Nach dessen Abschluss erklärt er: „Das also dürften somit zwei aufeinanderfolgende [sc. Beweise] sein und zweimal ist der Gerechte als Sieger über den Ungerechten hervorgegangen.“⁶⁶⁰ Die Metapher des zweimaligen „Besiegens“ verweist auf die Regeln beim Ringkampf:⁶⁶¹ Zweimal hintereinander ist die Ungerechtigkeit von der Gerechtigkeit besiegt worden; würde sie auch ein drittes Mal unterliegen, wäre der Kampf für sie verloren, die Gerechtigkeit hingegen Siegerin.⁶⁶² Mit einer weiteren Metapher, die auf die bei vielen Kulthandlungen übliche dreimalige Trankspende anspielt, kündigt Sokrates daraufhin den dritten und entscheidenden Beweis der Überlegenheit der Gerechtigkeit an: „Als Drittes nach olympischem Brauch dem Olympischen Zeus Soter Geweihtes betrachte

⁶⁵⁶ *R.* 580b8–c5, zitiert in Anm. 277; vgl. Kap. II.6.

⁶⁵⁷ *R.* 580c9: αὕτη μὲν ἡμῖν ἡ ἀπόδειξις μία ἂν εἴη.

⁶⁵⁸ *R.* 576b11–c1, zitiert in Anm. 613.

⁶⁵⁹ *R.* 580c9–d1: δευτέραν δὲ ἰδὲ τήνδε, εἴαν τι δόξη εἶναι. Mit δὲ ἰδὲ statt des einhellig überlieferten δεῖ δέ wird hier die von den meisten Herausgebern akzeptierte Konjekture von Adam übernommen.

⁶⁶⁰ *R.* 583b1–2: Ταῦτα μὲν τοίνυν οὕτω δύ' ἐφεξῆς ἂν εἴη καὶ δις νενικηκὼς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον.

⁶⁶¹ Vgl. Adam 1902, Bd. 2, 348: „The words τῶν πτωμάτων below [sc. *R.* 583b7] make it clear that the reference is only to wrestling.“ Zustimmend Vretska 1982, 616.

⁶⁶² Zu den Regeln im griechischen Ringkampf siehe Poliakoff 1987, 23–53.

auch, wie die Lust der anderen [sc. Menschentypen] nicht wirklich wahr ist wie die des Einsichtigen und auch nicht rein, sondern gleichsam ein Schattenbild, wie ich von einem der Weisen gehört zu haben glaube.“⁶⁶³ Dieser dritte und letzte Beweis, fügt Sokrates unter erneuter Verwendung der Metapher des Ringkampfes zunächst hinzu, „dürfte in der Tat wohl der wichtigste und entscheidende Sturz [sc. des Ungerechten] sein“.⁶⁶⁴ Dann fasst er im Anschluss an diesen dritten Beweis aufs Neue das Ergebnis der beiden Lustargumente zusammen und setzt dieses zu der ursprünglichen Fragestellung in Beziehung: „Also“, wendet er sich mit einer rhetorischen Frage an Glaukon, „wenn der gute und gerechte Mensch den schlechten und ungerechten so überlegen besiegt, was die Lust betrifft, um wie unermesslich viel mehr wird er ihn dann nicht besiegen hinsichtlich Wohlgestaltung, Schönheit und ἀρετή des Lebens?“⁶⁶⁵ Eine Begründung dieser zunächst bloß suggerierten Verknüpfung von der Lust einer bestimmten Lebensführung und den weiteren drei genannten Eigenschaften gibt Sokrates an dieser Stelle nicht, und Glaukon genügt offenbar die Suggestion, dass ein solches

⁶⁶³ R. 583b2–6: τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ σωτηρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Δί, ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθὴς ἐστὶν ἢ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ’ ἐσκιαγραφημένη τις, ὥς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινοῦ ἀκηκοέναι. Die Widmung der ersten Trankspende bei einem Fest an den Olympischen Zeus ist traditionell; vgl. Adam 1902, Bd. 2, 348. Das Adverb ὀλυμπικῶς liegt die Vermutung nahe, dass Platon auf eine besondere Praxis bei den Olympischen Spielen anspielt, was zu der an anderen Stellen des Dialogs apostrophierten Bedeutung des ‚Kampfes‘ zwischen den Thesen des Thrasymachos und des Sokrates passen würde (vgl. etwa R. 352d5–6). Ein weiterer Beleg, der eine entsprechende olympische Praxis bestätigen könnte, fehlt allerdings (vgl. Adam, ebd.). Stallbaum 1830, Bd. 3/2, 275, hält unter Verweis auf Pl. *Phlb.* 66d bzw. *Charm.* 167b den Ausdruck τὸ δὲ τρίτον ... lediglich für eine Redeweise, die im Deutschen etwa dem Ausdruck „zu guter letzt“ entspreche. Wer mit τῶν σοφῶν τινοῦ gemeint ist und was Sokrates mit dieser Quellenangabe bezweckt, ist unklar. Stallbaum (ebd.) glaubt mit einiger Sicherheit („nisi fallor“) an einen Platonischen Selbstverweis auf den Dialog *Philebos*. Adam (ebd., 349), gefolgt von Vretska ²1982, 616, vermutet, es handele sich um einen Verweis auf orphische oder pythagoreische Asketiker. Die Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es sei auf die Forschungsdiskussion bei Adam (ebd., 378–380) verwiesen. Frede 1992 führt gute Gründe für die Annahme an, dass solche Referenzen bei Platon meistens ironisch gemeint sind.

⁶⁶⁴ R. 583b6–7: καίτοι τοῦτ’ ἂν εἴη μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν πτωμάτων. Für die Wiedergabe von καίτοι durch „in der Tat“ vgl. Denniston ²1950, 560: „And ..., in fact, ...“ Für einen – m. E. nicht überzeugenden – Versuch, die herkömmliche konzessive Bedeutung von καίτοι auch an dieser Stelle zu rechtfertigen, siehe Adam 1902, Bd. 2, 349.

⁶⁶⁵ R. 588a7–10: οὐκοῦν εἰ τοσοῦτον ἡδονῇ νικᾷ ὁ ἀγαθός τε καὶ δίκαιος τὸν κακόν τε καὶ ἄδικον, ἀμυγᾶν δὴ ὅσῳ πλείονι νικήσει εὐσχημοσύνη τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ; Mit dem im Codex Vindobonensis überlieferten πλείονι (Dativus mensurae durch invertierte Kasusassimilation mit ἀμυγᾶν ... ὅσῳ, vgl. KG 2, 415) wird hier der Mehrheit der Herausgeber seit Bekker gefolgt. Adam hatte zunächst (1897) ebenfalls πλείονι gedruckt, später (1902) jedoch seine Meinung geändert und sich anstelle des Dativs, der „undeniably awkward“ sei (Bd. 2, 1902, 362), unter Verweis auf τοσοῦτον (R. 588a7) für das in den Codices Parisinus und den Marcianus hineinkorrigierte πλείον entschieden.

sequitur bestehe. So bestätigt er mit Nachdruck, dass er die in Aussicht gestellte unermessliche Überlegenheit des Gerechtseins auch in den weiteren genannten Bereichen für gegeben halte.⁶⁶⁶

Der vorläufige Befund stellt sich also folgendermaßen dar: Die beiden Lustargumente werden an keiner Stelle als noch ausstehende Komponenten des von Glaukon geforderten Nachweises präsentiert, dass der Gerechteste der Glücklichsste, der Ungerechteste hingegen der Unglücklichste sei. Sokrates führt sie vielmehr als *zusätzliche* Beweise derselben These ein. Dass sie dabei als komplementäre, von einander unabhängige Beweise desselben Beweisziels gedacht sind, lässt sich daran erkennen, dass Glaukon bereits nach dem ersten Beweis sich hinreichend überzeugt glaubt, um förmlich und endgültig sein Urteil zugunsten des Gerechtseins zu fällen.⁶⁶⁷ Allerdings impliziert die von Sokrates benutzte Ringkampfmetaphorik, dass die drei Beweise bei dem in der *Politeia* inszenierten argumentativen ἀγών zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einen kumulativen Effekt entfalten können. Dabei kommt ihnen, wie Sokrates in Verbindung mit der Ankündigung des dritten Beweises erklärt, freilich nicht der gleiche Stellenwert zu. Mit der oben wiedergegebenen Kombination aus Ringer- und Spendenopfermetaphorik gibt er vielmehr Glaukon zu verstehen, dass der Nachweis, nur die Lust des Gerechten sei „wahr“ und „rein“, der wichtigste und entscheidende Beweis des höheren Glücks des Gerechten sei.⁶⁶⁸

Wie ist nun dieser Befund im Hinblick auf die Frage nach der Funktion der Lustargumentation im Gesamtkontext des Dialogs zu deuten? Unmittelbarer Adressat der Lustargumentation ist weiterhin Glaukon. Dennoch scheinen die beiden zusätzlichen Beweise nicht etwa die Funktion zu haben, Glaukon endgültig davon zu überzeugen, dass der Gerechte glücklicher sei als der Ungerechte, wie Sokrates' Metapher des Ringkampfes zunächst vermuten lassen könnte. Schon vor der Lustargumentation zeigt sich Glaukon, wie eben dargelegt, mit Sokrates' Argumentation uneingeschränkt zufrieden,⁶⁶⁹ und von einer etwaigen Bestätigung seines ausdrücklich als definitiv inszenierten Urteilsspruchs ist im Zusammenhang der Lustargumentation keine Rede.⁶⁷⁰ Ohnehin war Glaukon schon zu Beginn

⁶⁶⁶ R. 588a11: ἀμυγάνῳ [sc. πλείονι ὁ δίκαιος τὸν κακὸν τε καὶ ἄδικον νικήσει εὐσημιοσύνη τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ] μέντοι νῆ Δία, ἔφη. Vgl. Anm. 665.

⁶⁶⁷ R. 580c8.

⁶⁶⁸ An diesem Befund ändert auch die von vielen modernen Platon-Interpreten artikulierte Enttäuschung über die vermeintlich geringe philosophische Qualität der Lustbeweise nichts; vgl. Annas 1981, 306–314.

⁶⁶⁹ R. 580b5–c8; dazu siehe Kap. II.6.

⁶⁷⁰ Zum definitiven Charakter von Glaukons Urteil siehe dessen nachdrückliche Bestätigung von Sokrates' Frage, ob man „verkünden“ solle, dass Glaukon den gerechtesten Menschen als den glücklichsten usw. beurteilt habe: Ἀνειρήσθω σοι (R. 580c5).

des Dialogs davon überzeugt, dass Gerechtes besser sei als Ungerechtes.⁶⁷¹ Die komplementären Lustbeweise dienen demnach nicht dazu, den längst überzeugten Glaukon „noch mehr“ zu überzeugen. Dennoch sind die Lustargumente speziell an ihn gerichtet: Seine, Glaukons, Zustimmung ist für Sokrates offenkundig zentral, wie etwa aus der im Hinblick auf den zweiten Beweis artikulierten Aufforderung hervorgeht, Glaukon solle sich überlegen, ob dieser ihm Substanz zu haben scheine.⁶⁷²

Eine mögliche Erklärung dieses auf den ersten Blick befremdlichen Befundes ergibt sich, wenn man die Absicht genau berücksichtigt, die Glaukon und Adeimantos im 2. Buch gegenüber Sokrates artikulieren.⁶⁷³ Nach Ansicht „der Vielen“, betont Glaukon in seiner Rede im zweiten Buch, seien Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar moralisch gut (καλόν), aber auch beschwerlich (χαλεπόν) und mühevoll (ἐπίπονον). Zügellosigkeit (ἀκολασία) und Ungerechtigkeit seien hingegen lustvoll (ἡδύ) und mühelos (εὐπετές).⁶⁷⁴ Demnach könne, gemäß Stemmers Analyse von Glaukons Güterdreiteilung, die Gerechtigkeit für „die Vielen“ kein Gut sein, das man um seiner selbst willen anstrebe.⁶⁷⁵ Nun sind aber beide Brüder dennoch entschlossen, an ihrer Überzeugung festzuhalten, dass ein gerechtes Leben besser sei als ein ungerechtes. Sie wissen nur nicht, wie sie diese Überzeugung gegenüber „den Vielen“ begründen können. Aus dieser Aporie solle sie Sokrates mit einem überzeugenden Argument zugunsten des Gerechtes „an sich“ herausführen. Vor diesem Hintergrund bietet sich nun die folgende Funktionsbestimmung der Lustbeweise im 9. Buch an: Glaukons definitives und vorbehaltloses Urteil nach Sokrates' erstem Beweis lässt erkennen, dass er diesen Beweis für ein Argument hält, das dazu geeignet sei, jemanden von der Überlegenheit des Gerechtes wahrhaft zu überzeugen. Nachdem er mit diesem Beweis somit zunächst *eine* Beweisführung erhalten hat, mit der er seine Überzeugung begründen könnte, bietet ihm Sokrates nun weitere Beweisführungen zur Begutachtung an.

Diese Funktionsbestimmung erklärt nicht nur die Formulierungen, mit denen Sokrates die Lustbeweise einführt, sondern bietet darüber hinaus auch einen plausiblen Grund für Sokrates' bisweilen als befremdlich empfundene Erklärung, dass der Nachweis, das gerechte Leben sei *lustvoller* als das ungerechte, die Debatte über das *Glück* des gerechten und des

⁶⁷¹ Siehe Kap. II.3 und II.5.

⁶⁷² R. 580d1: δευτέραν δὲ ἰδὲ τήνδε, εἴαν τι δόξη εἶναι.

⁶⁷³ Siehe Kap. II.3–5.

⁶⁷⁴ R. 364a1–4: πάντες γὰρ ἐξ ἑνὸς στόματος ὕμνοῦσιν ὥς καλὸν μὲν ἢ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον, ἀκολασία δὲ καὶ ἀδικία ἡδὺ μὲν καὶ εὐπετές κτήσασθαι.

⁶⁷⁵ Vgl. Stemmer 1988, 564, der auch auf diese Stelle im 2. Buch verweist.

ungerechten Leben entscheiden werde.⁶⁷⁶ Dies soll im Folgenden im Detail dargelegt werden. Dabei wird sich zeigen, dass Sokrates' Angabe zum Stellenwert der Lustargumentation auch Aufschluss gibt über das Verhältnis zwischen diesem Dialogabschnitt und der übergeordneten praktisch-situativen Thematik der *Politeia*, der argumentativen Aporie von Glaukon und Adeimantos.

Lust als denkbare Kriterium des guten und glücklichen Lebens wurde bereits in der ersten Szene der *Politeia* diskutiert: Die Mehrheit seiner Altersgenossen, so der greise Kephalos, sehe in der Befriedigung körperlicher Begierden das entscheidende Kriterium des Glücks. Kephalos selbst hingegen hatte seinerseits betont, nicht die Befriedigung, sondern die Abwesenheit körperlicher Begierden trage zum Glück des Menschen bei. Nicht körperliche, so die positive Seite seiner Argumentation, sondern vielmehr jene seelische Lust, die mit der Abwesenheit von Furcht einhergehe, mache das Leben im Alter glücklich.⁶⁷⁷

In der Rede des Thrasymachos wie auch in deren Wiederaufnahme durch Glaukon und Adeimantos wird Lust hingegen nur beiläufig als Konstituens des Glücks angesprochen. Macht, Einfluss, soziale Geltung und Reichtum sind hier die Kriterien, an denen das Glück gemessen wird. Diese vermeintlichen Glückskonstituenten würden freilich, so eine zentrale Pointe der Argumentation des Sokrates, von der menschlichen Seele nicht an sich erstrebt. Wenn etwa jemand nach Macht oder Reichtum strebe, weil er glaube, der betreffende Sachverhalt konstituiere das Glück, geschehe in Wirklichkeit Folgendes: Überzeugt, dass die mit der Erlangung der genannten Sachverhalte (vermeintlich) empfundene Lust das Glück konstituiere, strebe die Seele der betreffenden Person immerfort danach, von einer solchen Lust erfüllt zu werden. Zu der Annahme eines solchen psychologischen Prozesses gelangt Sokrates über mehrere Schritte. Die Forderung der Brüder, Sokrates solle zeigen, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit jeweils an und für sich seien und welche Wirkung (*δύναμις*) sie hätten, wenn sie in der Seele seien, führt dazu, dass die Analyse der menschlichen Seele im Zentrum von Sokrates' Argumentation steht. Im Mittelpunkt dieser Analyse steht das Phänomen des Begehrens (*ἐφίεσθαι, ἐπιθυμεῖν*). Eingeführt wird dieses Phänomen im 4. Buch als Teil der Frage, ob die menschliche Seele der von Sokrates in Gedanken entworfenen Polis strukturell ähnlich sei.⁶⁷⁸ Neben dem vernünftigen Element der Seele, so Sokrates, könne man mit guten Gründen annehmen, dass es auch ein zweites, unvernünftiges und begehrendes Element der Seele gebe, durch welches der Mensch liebe,

⁶⁷⁶ Vgl. Anm. 650.

⁶⁷⁷ Siehe Kap. II.1 und vgl. Anm. 173.

⁶⁷⁸ R. 437b1–441c3; siehe auch R. 435c4–6.

hungere und hinsichtlich der übrigen Begierden angetrieben werde.⁶⁷⁹ Dieses Element könne man folglich als „Freund bestimmter Erfüllungen und Genüsse“ (πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρος) bezeichnen.⁶⁸⁰ Auf diesem Grundmodell aufbauend gestaltet sich Sokrates’ Darlegung verschiedener gerechter und ungerechter Lebensformen im Folgenden (u.a.) als eine Analyse verschiedener Formen des Begehrens. Dabei werden in Übereinstimmung mit Glaukons und Adeimantos’ Bitte um eine Darlegung der jeweiligen Wirkung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wenn sie in der Seele seien, sowohl der jeweils begehrte Gegenstand als auch die Seelenkonstitution erörtert, die mit dem betreffenden Begehren einhergeht. Auf diese Weise verbindet Sokrates die von ihm analysierten Lebensformen mit bestimmten, für sie charakteristischen Lustformen. Explizit wird dies im Rahmen des ersten Lustbeweises: Da es insgesamt drei Elemente der Seele gebe (im Rahmen seiner Ausführungen im 4. Buch hat Sokrates, wie gezeigt, neben dem λογιστικόν und dem ἐπιθυμητικόν auch das als τὸ θυμοειδές bezeichnete Element „identifiziert“), müsse es ebenfalls, erklärt er nun, drei Formen der Lust geben, je eine für jedes Seelenelement.⁶⁸¹ Folglich gebe es auch, je nach angestrebter Lustform, drei Lebens- oder Menschentypen, für die jeweils gelte, dass sie das Erlangen der jeweils angestrebten Lustform als konstitutiv für das Glück betrachten und darum ihr ganzes Streben auf dieses Ziel ausrichten. Ein Mensch etwa, so Sokrates, der sich etwa ganz und gar dem Gelderwerb widmet und mithin den Glauben verkörpert, dass Reichtum das Glück konstituiert, inthronisiert dadurch gleichsam die Begierde nach Geld als Herrscher seiner Seele und macht damit die Erfüllung dieser Begierde zum eigentlichen konstitutiven Kriterium des Glücks.⁶⁸² Wenn laut Sokrates demnach also gilt, dass der Mensch ein bestimmtes Leben anstrebt, um von der vermeintlichen Lust der betreffenden Lebensform erfüllt zu werden, weil er meint, dadurch ein glückliches Leben zu führen, dann ist nicht die betreffende Lebensform, sondern die damit einhergehende Lust das eigentliche Kriterium des glücklichen Lebens. Auf diese Weise wird die Frage nach dem besseren und glücklicheren Leben unmittelbar mit der Frage verknüpft,

⁶⁷⁹ R. 439d4–8: οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ’ ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόχται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν.

⁶⁸⁰ R. 439d8.

⁶⁸¹ R. 580d7–8: τριῶν ὄντων [sc. εἰδῶν ψυχῆς ἐνὸς ἐκάστου] τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ.

⁶⁸² R. 553d2–7: τὸ μὲν οὐδὲν ἄλλο ἐᾷ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἀλλ’ ἢ ὁπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλείω ἔσται, τὸ δὲ αὖ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους, καὶ φιλοτιμεῖσθαι μηδ’ ἐφ’ ἐνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἐάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ. Zur Metapher der „Inthronisierung“ der Begierde siehe R. 553b7–c7.

welche Lebensform lustvoller sei. Explizit wird diese Verbindung, als Platon Sokrates an einer Stelle der Lustargumentation feststellen lässt, dass die Lust der einzelnen Lebensformen „und das Leben selbst“ umstritten seien.⁶⁸³

Im Hinblick auf die Frage, warum Sokrates den dritten Beweis – also den Beweis, dass nur die Lust des Gerechten wahr sei – für den wichtigsten und entscheidenden hält, bietet sich jetzt folgende Antwort an: Mit dem ersten Beweis (R. 576c1–580b7) hat Sokrates keinen Beweis im eigentlichen Sinne zugunsten der Behauptung geliefert, dass ein gerechtes Leben glücklich, ein ungerechtes hingegen unglücklich.⁶⁸⁴ Glaukon schien es lediglich evident, dass der vollendet ungerechte Mensch wegen seiner ungeordneten, gleichsam anarchistischen Seelenverfassung in höchstem Maße unglücklich sein müsse, während der vollendet gerechte Mensch aufgrund seines harmonischen und ‚gesunden‘ Seelenzustandes im höchsten Maße glücklich sein müsse.⁶⁸⁵ Wenn sich allerdings nachweisen lässt, dass ein gerechtes Leben lustvoller ist als ein ungerechtes, wäre ein Beweis für das größere Glück des Gerechtseins erbracht, den „die Vielen“ als zwingend betrachten müssten. Denn mit diesem Beweis wäre gezeigt worden, dass eine gerechte Lebensführung in höherem Maße als eine ungerechte Lebensführung jenes Kriterium des Glücks erfüllt, das laut Sokrates’ Argumentation im 9. Buch das eigentliche Glückskriterium hinter den gängigen (vermeintlichen) Konstituenten des Glücks sei, nämlich Geld, Ehre, Macht usw. Damit erklärt sich, warum Sokrates im Rahmen der Ringer-Metapher den Beweis der größeren Lust des Gerechtseins zu dem Argument erklärt, das den Kampf zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit entscheiden werde.

Der Gesamtbefund lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Wie der erste Beweis sind die zwei Lustbeweise ebenfalls Teil von Sokrates’ Bemühen, Glaukons und Adeimantos’ Wunsch nach einem überzeugenden Enkomion des Gerechtseins entgegenzukommen. Alle drei Beweise dienen – jeweils und zusammengenommen – dem Zweck, den Brüdern vorzuführen, wie man argumentieren *könnte*, um die Wahl einer gerechten Lebensführung gegenüber Leuten wie Thrasymachos und den „tausend anderen“ zu rechtfertigen, die den Glückswert des Gerechtseins in Zweifel ziehen.⁶⁸⁶ Dass allen drei Beweisen der Stellenwert von möglichen Argumenten zukommt, die Glaukon und Adeimantos benutzen *könnten*, um

⁶⁸³ R. 581e6–7: Ὅτε δὲ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἶδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος ...

⁶⁸⁴ Vgl. Pappas ²1995, 172.

⁶⁸⁵ Vgl. Annas 1981, 305: „... despite the lack of argument it is taken to be obvious that a unified condition [sc. der Seele], comparable to health, in which all the soul’s parts are directed by that part, reason, that can plan for them all, is preferable to the various kinds of obsessive disrupted lives that result when any other part imposes its priorities on the soul as a whole.“

⁶⁸⁶ Vgl. Anm. 445.

ihre Lebenswahl gegenüber den Ansichten „der Vielen“ zu rechtfertigen, bestätigen auch die hypothetischen Formulierungen, die Platon Sokrates bei der Einführung der Lustbeweise verwenden lässt. So behauptet Sokrates an keiner Stelle apodiktisch, dass er mit seiner Argumentation für die These, dass das gerechte Leben lustvoller sei als das ungerechte, einen objektiven Beweis für das größere Glück des Gerechten geboten habe. Vielmehr legt er etwa bei der Einführung des dritten Beweises lediglich Glaukon nahe, dass dieser Nachweis die gegenwärtige Debatte zugunsten des Gerechtseins wohl entscheiden *dürfte*.⁶⁸⁷ Auch die zitierte Schlussfolgerung, dass der Gerechte, wenn er den Ungerechten um ein vielfaches an Lust übertreffe, ihn ebenfalls in den übrigen Kategorien des guten Lebens besiegen werde, ist bezeichnenderweise als Vorschlag an Glaukon formuliert.⁶⁸⁸ Zu dieser Funktionsbestimmung passt auch der von Stemmer beobachtete Sachverhalt, dass Glaukon im 2. Buch die Ansicht, Gerechtigkeit sei zwar schön und gut, aber mühevoll, Ungerechtigkeit hingegen lustvoll und mühelos, als die Meinung „der Vielen“ vorträgt. Die Implikation dieser Beobachtung im Hinblick auf die Thematik und den Aufbau des Dialogs ließe sich jetzt folgendermaßen explizieren: Glaukon selbst ist grundsätzlich von dem intrinsischen Wert des Gerechtseins von vornherein überzeugt. Um jedoch „die Vielen“ davon überzeugen zu können, dass Gerechtsein nicht nur wegen seiner Folgen, sondern auch an sich erstrebenswert sei, benötigt er von Sokrates ein Argument, mit dem er zeigen könnte, dass Gerechtsein insofern erstrebenswerter als Ungerechtsein ist, als es nicht mühevoller oder unangenehmer, sondern vielmehr lustvoller als das Ungerechtsein sei. Auch im weiteren Verlauf des Dialogs bringt Glaukon mehrfach zum Ausdruck, dass ein überzeugendes Enkomion zugunsten des Gerechtseins dieses nicht als etwas Unangenehmes darstellen dürfe.⁶⁸⁹ Als zusätzliches Argument zugunsten dieser Funktionsbestimmung der Lustbeweise ließe sich schließlich auf Glaukons Reaktion auf die Lustargumentation hinweisen. Denn Glaukon, der unmittelbare Adressat der Argumentation, teilt in keiner Weise die Skepsis moderner Interpreten hinsichtlich der Relevanz und Korrektheit der Lustbeweise. Vielmehr lässt ihn Platon das Überzeugungspotenzial der Lustbeweise nachdrücklich bestätigen.⁶⁹⁰ Auch die Lustargumentation in Buch 9 gehört mithin in den Zusammenhang der Lebenswahl Glaukons und des daraus hervorgehenden Verlangens, die Entscheidung für eine gerechte Lebensführung begründen zu können.

⁶⁸⁷ Siehe die potentielle Formulierung in R. 583b6–7, zitiert in Anm. 664.

⁶⁸⁸ R. 588a7–10, zitiert in Anm. 665.

⁶⁸⁹ So etwa, wenn er im 2. Buch gegen die kargen Lebensverhältnisse in der ersten von Sokrates skizzierten einfachen Polis protestiert (R. 372c2–3; 372d4–5).

⁶⁹⁰ R. 588a11, zitiert in Anm. 666.

II.8. Abschluss der Hauptuntersuchung und Beginn der Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen des bisherigen Gesprächs (R. 588b1–592b6)

Auf die beiden Argumente zugunsten der größeren Lust des Gerechtheits folgen zwei kürzere Abschnitte. Der erste (R. 588b1–591b8) lässt erneut erkennen, dass Sokrates mit seinen Ausführungen in den Büchern 2–9 bestrebt ist, genau das zu liefern, worum ihn Glaukon und Adeimantos im 2. Buch gebeten hatten, nämlich eine argumentative Empfehlung des Gerechtheits, mit dem sie ihren Entschluss, gerecht leben zu wollen, gegenüber der Meinung „der Vielen“ rechtfertigen könnten. Auch der zweite Abschnitt (R. 591c1–592b6) knüpft an die Ausführungen von Glaukon und Adeimantos im 2. Buch an, wenn auch in einer anderen Weise. Denn, nachdem Sokrates, wie gebeten, der Gerechtigkeit „geholfen“ hat,⁶⁹¹ lässt ihn Platon nunmehr über die lebenspraktischen Konsequenzen der bisherigen Diskussion reflektieren. Diese Konsequenzen unterscheiden sich grundsätzlich von den entsprechenden lebenspraktischen Schlussfolgerungen, zu denen Glaukon und Adeimantos im 2. Buch gelangt waren, und auch dieser Abschnitt lässt sich mithin als Antwort auf die Bitte der Brüder verstehen, ihre Argumentation zu widerlegen und das Gegenteil zu zeigen. Beide Abschnitte stehen somit in direkter Verbindung mit dem Thema der Lebenswahl des Glaukon.

II.8.1. Abschluss der Hauptuntersuchung

Als Glaukon der Schlussfolgerung aus der Lust-Argumentation beigeplichtet hat,⁶⁹² wendet sich Sokrates an ihn mit der folgenden Aufforderung: „Also dann! Nachdem wir im Gespräch hierher gelangt sind, so lass uns das zuerst Gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hierher gekommen sind. Dies war doch wohl die Behauptung, dass das Ungerechtheits für den, der vollendet ungerecht sei, aber gerecht erscheine, nützlich sei ...?“⁶⁹³ Nachdem inzwischen, so Sokrates weiter, Einigkeit darüber erreicht worden sei, was es mit dem Gerechtheits und dem Ungerechtheits in Wirklichkeit auf sich habe, wolle man sich jetzt wieder mit „ihm“ unterhalten.⁶⁹⁴ Mit „ihm“ dürfte jeder beliebige Vertreter der genannten Behauptung

⁶⁹¹ Vgl. R. 362d9.

⁶⁹² R. 588a11.

⁶⁹³ R. 588b1–4: Εἰεν δὴ, εἶπον· ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβωμεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι’ ἃ δεῦρ’ ἦκομεν. ἦν δέ που λεγόμενον λυσitteλεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δικαίῳ· ἢ οὐχ οὕτως ἐλέχθη;

⁶⁹⁴ R. 588b6–8: Νῦν δὴ, ἔφην, αὐτῷ διαλεγώμεθα, ἐπειδὴ διωμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἦν ἐκάτερον ἔχει δύναμιν.

zugunsten des Unrechttuns gemeint sein,⁶⁹⁵ als deren spezieller Exponent freilich Thrasymachos noch immer anwesend ist.⁶⁹⁶ Spätestens an dieser Stelle wird klar, was im vorherigen Kapitel erschlossen wurde. Nach dem feierlich inszenierten Urteil ist Glaukon nicht länger Sokrates' Adressat im Sinne eines Gesprächspartners, den es zu überzeugen gelte. Vielmehr steht Glaukon nach seinem Urteil jetzt gleichsam neben Sokrates, um als dessen Lehrling zu lernen, wie er die – imaginierten – Gegner von der Überlegenheit der Gerechtigkeit überzeugen kann. Zu diesem Zweck greift Sokrates nach den drei Beweisen der Überlegenheit des Gerechtheits nunmehr auf das rhetorische Mittel der bildlichen Veranschaulichung zurück.⁶⁹⁷ In der Form eines Gleichnisses (εἰκὼν) schildert er somit die seelischen Konsequenzen des Gerechtheits und des Ungerechtheits. Dessen Inhalt sei im Folgenden zunächst kurz rekapituliert. Danach soll sein Bezug zu Glaukons und Adeimantos' ursprünglicher Bitte diskutiert werden.

Glaukon solle sich, so Sokrates, die Seele als ein Mischwesen ähnlich der Chimaira, Skylla oder des Kerberos vorstellen, bei dem mehrere Gestalten zu einer einzigen Gestalt zusammengewachsen seien. Als deren erste Teilgestalt solle er ein großes, buntes Tier ansetzen, welches die Köpfe von wilden und zahmen Tieren trage; als zweite einen Löwen und als dritte und kleinste Gestalt einen Menschen. Um dieses dreigestaltige Wesen herum solle er schließlich im Gedanken die Gestalt eines einzigen Menschen formen, damit demjenigen nur ein einziges Lebewesen (sc. ein Mensch) erscheine, der nicht in das Innere hineinschauen, sondern allein die äußere Hülle sehen könne.⁶⁹⁸

Wer nun, erläutert Sokrates das Gleichnis, wie Thrasymachos die These vertrete, dass eine ungerechte Lebensführung vorteilhafter sei als eine gerechte, der behaupte in Wirklichkeit, dass es dem Glück eines Menschen diene, von dem schlechtesten Element der Seele, den Trieben, beherrscht zu werden, während das beste Element der Seele, die Vernunft oder „der innere Mensch“, insofern gleichsam versklavt werde, als es, ausgehungert und geschwächt,

⁶⁹⁵ Siehe *R.* 367a5–7; 360d2; 366a6–7 und vgl. dazu Adam 1902, Bd. 2, 362: „it is easy to refer αὐτῷ to the hypothetical person ... for whom they [sc. Glaukon und Adeimantos] speak.“ Stallbaum 1830, Bd. 3/2, 286 sieht in αὐτῷ hingegen einen klaren Hinweis auf Thrasymachos.

⁶⁹⁶ Sokrates unterlässt aber jede Anspielung auf Thrasymachos, was nicht nur taktvoll ist, sondern auch die Allgemeingültigkeit des Folgenden unterstreicht. Anders Stallbaum 1830, Bd. 3/2, 286, der die namentliche Nichterwähnung des Thrasymachos als Zeichen der Verachtung sieht: „Sequitur locus gravissimus, in quo refutatur sententia Thrasymachi, ... Nec tamen Thrasymachus hic diserte nominatur, sed per contemptum nomen eius supprimitur.“

⁶⁹⁷ Zu der Methode des „Vor-Augen-Führens“ (πρὸ ὀμμάτων τίθεσθαι) siehe Aristot. *Rh.*, Kap. 3, 10–11; ders., *Poet.*, Kap. 17; Ps.-Long. 15,1.

⁶⁹⁸ *R.* 588c2–e2.

sich dorthin ziehen lasse, wohin es die ihrerseits gestärkten Triebe in Allianz mit dem kämpferischen Willen, dem Löwen befehlen würden.⁶⁹⁹ Ein gerechtes Leben zu führen bedeute hingegen, so Sokrates weiter, immer solche Handlungen und Reden anzustreben, durch die der innere Mensch – also das vernünftige Überlegen – zum Herrn der ganzen Person werde. Der gerechte Mensch werde also dafür sorgen, dass sein Vernunftsvermögen nicht von den Trieben beherrscht werde, sondern vielmehr umgekehrt sie, die Triebe, pflege oder unterdrücke, je nachdem, ob sie „zahn“ oder „wild“ seien; dabei solle sich die Vernunft das θυμός-hafte Seelenelement zum Verbündeten machen. Indem er sie auf diese Weise miteinander und ihm selbst befreunde, trage der Gerechte somit Sorge für alle Elemente seiner Seele.⁷⁰⁰ Dieses Bildnis der Seele veranschaulicht die zentrale Pointe von Sokrates' Argumentation: Das Gerechtheit fördere die Harmonie aller drei Seelenteile unter der Leitung des vernünftigen Seelenteils; das Ungerechtheit habe hingegen die entgegengesetzte Folge, dass der vernünftige Seelenteil (der innere Mensch) die beiden anderen Seelenteile, statt sie zu beherrschen, aneinander zu gewöhnen und miteinander zu befreunden, sich gegenseitig zerfleischen lasse.⁷⁰¹ Dass ein Mensch, bei dem der erste Zustand gegeben ist, glücklicher ist als ein Mensch, bei dem der zweite Zustand herrscht, scheint Sokrates für evident zu halten, denn eine entsprechende Erläuterung folgt nicht.

Mit diesem abschließenden Bildnis der Seele knüpft Sokrates, wie im Folgenden gezeigt werden soll, genau an Glaukons ursprüngliche Bitte an. Dieser hatte im 2. Buch als *advocatus diaboli* sein Enkomion auf die Ungerechtigkeit damit begründet, dass er Sokrates zeigen wolle, wie er von ihm die Gerechtigkeit gelobt und die Ungerechtigkeit getadelt zu hören wünsche.⁷⁰² Im Rahmen dieses Enkomions hatte er nun eine imaginäre Gegenüberstellung des Gerechten und des Ungerechten durchgeführt und diese wiederum mit der Erklärung begründet, auf diese Weise „dürften wir wohl am besten erkennen können“, ⁷⁰³ dass sich der Gerechte von dem Ungerechten in keiner Weise unterscheiden werde, wenn man ihm die Möglichkeit gäbe, ungestraft Unrecht zu tun.⁷⁰⁴ Gleichsam als Spiegelung dieser Stelle erklärt Sokrates nun, am Ende des 9. Buches, dass das von ihm im Gedanken entworfene Bildnis der Seele dazu diene, dass der eingeführte Vertreter der Ungerechtigkeit „sehen könne“, was er wirklich gesagt habe, wenn er behauptete, Ungerechtigkeit sei gewinnbringender als

⁶⁹⁹ R. 588e4–589a2.

⁷⁰⁰ R. 589a6–b6.

⁷⁰¹ R. 589a2–4.

⁷⁰² R. 358d3–6, zitiert in Anm. 267.

⁷⁰³ R. 359b7: ... μάλιστ' ἂν αἰσθοίμεθα ...

⁷⁰⁴ R. 359b7.

Gerechtigkeit.⁷⁰⁵ Im Rahmen der Auswertung seiner imaginären *διάστασις* hatte Glaukon gesagt, es dürfte ein Leichtes sein, sich das jeweilige Leben auszumalen, das den gerechten und den ungerechten Menschen erwarte. Als Gegenstück zu Glaukons anschließender Beschreibung der jeweiligen *Leben* des Gerechten und des Ungerechten soll nun Sokrates' imaginiertes Bild seinerseits die *seelischen* Zustände evident werden lassen, die *hinter* dem Gerechtsein und dem Ungerechtsein stehen: Dass der Seelenzustand eines ungerechten Menschen diesen unglücklicher mache, während das Gerechtsein, der „beste und naturgemäße Zustand der gesamten Seele“, ⁷⁰⁶ gekennzeichnet durch die „Herrschaft“ der Vernunft, dem Glück des Betreffenden diene.

Mit dem imaginierten Bild der Seele stellt Sokrates also ein Gegenstück zu Glaukons imaginärer *διάστασις* auf, das auf dem Inhalt seiner Argumentation zugunsten der Gerechtigkeit basiert. Damit leistet Sokrates genau das, worum ihn Glaukon (und Adeimantos) im 2. Buch gebeten hatten: Sie hatten ihn auf Grund der Sein-Schein-Problematik ausdrücklich darum gebeten zu zeigen, welche Wirkung Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an und für sich auf die Seele hätten, und, darauf aufbauend, dass Gerechtigkeit das größte Gut, Ungerechtigkeit hingegen das größte Übel für den Betreffenden sei.⁷⁰⁷ Das Abschlussgleichnis, mit dem Sokrates dem anonymen Vertreter der Ansicht, Ungerechtsein sei besser als Gerechtsein, die seelischen Konsequenzen von Gerechtsein und Ungerechtsein veranschaulichen will, zeigt somit erneut, dass die Argumentation des Sokrates auch hier aus einem spezifischen Zusammenhang des Dialogs hervorgeht, nämlich der Aporie von Glaukon und Adeimantos. Dieser Befund wird durch die folgenden Dialogabschnitte bestätigt.

Glaukon und Adeimantos hatten in ihren Reden immer wieder zum Ausdruck gebracht, dass sie keine Argumente kennen würden, mit denen sich das Gerechtsein rechtfertigen ließe.⁷⁰⁸ Nachdem nun aber Sokrates zunächst drei Beweise für die Überlegenheit der

⁷⁰⁵ R. 588b10–11: Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα ἴδῃ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν. So lautet der Text des Codex Vindobonensis. Die Mehrheit der Herausgeber folgen an dieser Stelle freilich der Lesart der beiden anderen Primärhandschriften (Parisinus und Marcianus) und drucken statt ἴδῃ εἰδῇ („damit er wisse“). Ist diese Lesart korrekt, entfällt zwar die explizite Hervorhebung visueller Wahrnehmung. Dies ändert jedoch nichts an dem Sachverhalt, dass Sokrates hier beabsichtigt, dem Vertreter der Ungerechtigkeitsthese die seelischen Konsequenzen des Ungerechtheits an einem Bildnis vor Augen zu führen.

⁷⁰⁶ R. 591b3–4.

⁷⁰⁷ R. 366e5–9.

⁷⁰⁸ Siehe Kap. II.3-5 und vgl. etwa R. 366b3–4: [Adeimantos:] Κατὰ τίνα οὖν ἔτι λόγον δικαιοσύνην ἂν πρὸς μεγίστης ἀδικίας αἰροίμεθ' ἂν ...;

Gerechtigkeit vorgeführt und anschließend die zentrale Pointe seiner Argumentation an einem Bildnis veranschaulicht hat, gibt er Glaukon zu verstehen, dass die argumentative Lage ins Gegenteil verkehrt sei: „Wie also, mein lieber Glaukon“, fragt er somit, „und mit welchem Argument können wir behaupten, Unrechttun oder Zügellosigkeit oder schimpfliches Handeln, wodurch man schlechter wird, sei gewinnbringend, auch wenn man mehr Geld oder sonst irgendeine Machtstellung erwirbt?“⁷⁰⁹ Glaukon, aus dessen Aporie sich das gesamte bisherige Gespräch entwickelt hat, zögert nunmehr nicht, den Lehrmeister zu bestätigen, sondern antwortet umgehend: „In keiner Weise.“⁷¹⁰ Dass die Aporie von Glaukon und Adeimantos und der daraus entstandene Wunsch nach einem Argument, mit dem sich das Gerechtesein begründen lässt, der Zusammenhang ist, in dem Sokrates’ Darlegungen verstanden werden müssen, zeigt sich schließlich auch an der Formulierung, womit kurz zuvor das Ergebnis des bisherigen Gesprächs in positiver Form bilanziert wird. Sie lautet nämlich nicht bloß, dass ein gerechtes Leben besser und glücklicher sei als ein ungerechtes. Davon waren Glaukon und Adeimantos ja von Anfang an überzeugt.⁷¹¹ Vielmehr erklärt Sokrates, dass derjenige, der das gerechte Leben als das bessere lobe, in jeder Hinsicht die Wahrheit sagen dürfte. Derjenige hingegen, der das ungerechte Leben für das bessere halte, sage die Unwahrheit.⁷¹² Mit dieser Formulierung seiner Bilanz knüpft Sokrates präzise an die spezifische Ausgangssituation des Dialogs an – die Situation nämlich, dass Glaukon und Adeimantos trotz ihrer Entschlossenheit, gerecht leben zu wollen, bei der gegenwärtigen argumentativen Lage keine Möglichkeit sahen, diesen Entschluss zu begründen.

II.8.2. Beginn der Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen des bisherigen Gesprächs

Mit dem abschließenden Gespräch zwischen Sokrates, Glaukon und einem gedachten Fürsprecher des Ungerechtesseins ist die Erörterung der Frage beendet, ob Gerechtesein oder Ungerechtesein eher für das Glück zuträglich ist. Anschließend geht Sokrates nun auf die praktischen Konsequenzen seiner Argumentation zugunsten des Gerechtesseins ein. Worum es ab dieser Stelle der *Politeia* geht, ist mithin nicht länger die Frage, ob ein gerechtes oder ein ungerechtes Leben das bessere sei, sondern vielmehr die Frage, wie man tatsächlich gerecht oder ungerecht wird, was laut Sokrates’ Argument gleichbedeutend ist mit der Frage, wie man

⁷⁰⁹ R. 591a5–9: Πῇ δὲ οὖν φήσομεν, ὦ Γλαῦκων, καὶ κατὰ τίνα λόγον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν, ἢ ἀκολασταίνειν ἢ τι αἰσχρὸν ποιεῖν, ἐξ ὧν πονηρότερος μὲν ἔσται, πλείω δὲ χρήματα ἢ ἄλλην τινὰ δύναμιν κεκτήσεται.

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ Vgl. Kap. II.5.

⁷¹² R. 589b8–c1: κατὰ πάντα τρόπον δὴ ὁ μὲν τὰ δίκαια ἐγκωμιάζων ἀληθῆ ἂν λέγοι, ὁ δὲ τὰ ἄδικα ψεύδοιτο.

glücklich oder aber unglücklich wird.⁷¹³ Die Relevanz dieser Frage für das Grundthema des Dialogs, die Lebenswahl des Glaukon, liegt auf der Hand, und deshalb soll im Folgenden die Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen in ihrer Bedeutung für die Lebenswahl des Glaukon näher untersucht werden.

Im Zentrum von Sokrates' Argumentation zugunsten des Gerechtheits steht die von ihm abschließend abermals artikulierte These, dass die Seele eines Menschen dann ihre optimale Beschaffenheit erlange, wenn der Betreffende ein Leben führe, das auf Besonnenheit und Gerechtigkeit, gepaart mit Einsicht, beruhe.⁷¹⁴ Hieraus zieht Sokrates nun folgende Konsequenzen: Ein einsichtiger Mensch werde bei seiner Lebensführung mit allen Kräften danach streben, seine Seele jenem besten Zustand zuzuführen, bei dem sich die einzelnen Seelenelemente unter der Herrschaft der Vernunft in Harmonie miteinander befinden.⁷¹⁵ Diese lebenspraktische Schlussfolgerung aus der bisherigen Argumentation wird daraufhin zusätzlich konkretisiert, wobei Sokrates weitere Teilergebnisse des vorausgegangenen Gesprächs aufgreift: Der einsichtige Mensch, lässt er sich von Glaukon bestätigen, werde etwa nur solche Lerngegenstände für würdig halten, die ihm die angestrebte harmonische Seele verschaffen können, alle anderen aber verachten.⁷¹⁶ Auch bei dem Zustand und der Ernährung des Körpers werde er seine Lebensführung nicht nach der „tierischen und unvernünftigen“ Lust (ἡ θηριώδης καὶ ἄλογος ἡδονή) ausrichten,⁷¹⁷ sondern nicht einmal die Gesundheit werde er als ein Gut betrachten, wenn aus ihr nicht eine besonnene Lebensführung hervorgehe.⁷¹⁸ Die Harmonie des Körpers solle für ihn mithin stets der Harmonie der Seele instrumental untergeordnet sein.⁷¹⁹ Ferner werde sich der einsichtige Mensch beim Gelderwerb davor hüten, von der Glücksvorstellung der Menge (τῶν πολλῶν

⁷¹³ Vgl. Kap. I.2.

⁷¹⁴ R. 591b1–7: καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη ... σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη ...

⁷¹⁵ R. 591c1–2: οὐκοῦν ὁ γε νοῦν ἔχων πάντα τὰ αὐτοῦ εἰς τοῦτο συντείνας βιώσεται ...;

⁷¹⁶ R. 591c2–3: πρῶτον μὲν τὰ μαθήματα τιμῶν, ἃ τοιαύτην αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπεργάσεται, τὰ δὲ ἄλλα ἀτιμάζων; Im Rahmen des Exkurses über die Herrschaft der Philosophen in den Büchern 6 und 7 wurde die Ausbildung des philosophischen Menschen ausführlich besprochen (siehe R. 503e1–506b1; 518b6–519b6; 521c1–540c9).

⁷¹⁷ R. 591c6–7. Die seelischen Konsequenzen eines „der tierischen Lust“ gewidmeten Lebens hat Sokrates in seiner Erörterung des für den unglücklichsten erklärten tyrannischen Menschentypus ausführlich dargestellt (R. 571a1–576b9).

⁷¹⁸ R. 591c7–d1: οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν βλέπων, οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιὴς ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσῃν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν.

⁷¹⁹ R. 591d1–3: ... ἀλλ' αἰεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἁρμοττόμενος φανεῖται. Auch hierüber habe man bereits an früheren Stellen des Dialogs geeinigt. Siehe etwa R. 410b5–c6 und vgl. R. 402d8–e1; 498b3–c4.

μακαρισμός) überwältigt zu werden (ἐκπλήττεσθαι) und somit Ordnung und Harmonie der Seele zugunsten einer unendlichen Vermehrung seines Besitzes preiszugeben, die ihm in Wirklichkeit unendliche Übel einbringen würde.⁷²⁰ Auch für das vermeintliche Gut der Anerkennung (τιμή) gelte dieselbe Konsequenz. Solche Ehrungen, die ihn nach seiner Meinung „besser machen“, werde der einsichtige Mensch annehmen; solche hingegen, die den harmonischen Zustand seiner Seele auflösen drohen, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben ablehnen.⁷²¹ Folglich werde er auch keine politischen Ämter anstreben.⁷²²

Gesundheit, Reichtum, Anerkennung, politischer Einfluss – alles Sachverhalte, die üblicherweise als Kriterien des Glücks betrachtet werden – sollen also daran bemessen werden, ob sie dem eigentlichen und wahren Glückskriterium, der gerechten und harmonischen Ordnung der Seele, zu- oder abträglich sind. Für die drei zuerst genannten denkbaren Konstituenten des Glücks (Gesundheit, Reichtum, Anerkennung) gilt dabei offenbar, dass sie für die Harmonie der Seele förderlich sein *können*, wenn sie im richtigen Maß angestrebt werden. Der einsichtige Mensch wird nicht etwa die betreffenden möglichen Güter *grundsätzlich* scheuen, sondern vielmehr mit ihnen so maßvoll umgehen, dass dadurch die Herrschaft des vernünftigen Teils seiner Seele nicht gefährdet wird. Beim Gelderwerb etwa bzw. bei der Verwaltung seines Vermögens wird er seinen Besitz nicht ins Unendliche mehren, sondern darauf achten, weder durch ein Zuviel noch durch ein Zuwenig an Besitz seine seelische Konstitution aus ihrem Gleichgewicht zu bringen.⁷²³ Analog dazu wird er nicht das Streben nach physischer Gesundheit und äußerer Schönheit prinzipiell unterdrücken, sondern dafür Sorge tragen, dass das Streben nach solchen körperlichen Gütern stets seinem Streben nach Besonnenheit und seelischer Harmonie angepasst und untergeordnet bleibt.⁷²⁴ Entsprechend wird er, was das vermeintliche Gut der Anerkennung angeht, auch nicht jede

⁷²⁰ R. 591d6–9: Οὐκοῦν, εἶπον, καὶ τὴν ἐν τῇ τῶν χρημάτων κτήσει σύνταξιν τε καὶ συμφωνίαν; καὶ τὸν ὄγκον τοῦ πλήθους οὐκ ἐκπληττόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν πολλῶν μακαρισμοῦ ἄπειρον αὐξήσει, ἀπέραντα κακὰ ἔχων; vgl. R. 550c4–555b2.

⁷²¹ R. 592a1–4: Ἀλλὰ μὴν καὶ τιμὰς γε, εἰς ταῦτόν ἀποβλέπων, τῶν μὲν μεθέξει καὶ γεύσεται ἐκόν, ἃς ἂν ἡγήται ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν, ἃς δ' ἂν λύσειν τὴν ὑπάρχουσαν ἔξιν, φεύξεται ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Vgl. R. 545c8–550c3.

⁷²² R. 592a5–6: Οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν, ἐάνπερ τούτου κήδηται [sc. dass die Harmonie der Seele nicht aufgelöst werde].

⁷²³ R. 591e1–4: Ἀλλ' ἀποβλέπων γε, εἶπον, πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν, καὶ φυλάττων μή τι παρακινή αὐτοῦ τῶν ἐκεῖ διὰ πλῆθος οὐσίας ἢ δι' ὀλιγότητα, οὕτως κυβερνῶν προσθήσει καὶ ἀναλώσει τῆς οὐσίας καθ' ὅσον ἂν οἴος τ' ᾖ.

⁷²⁴ R. 591c7–d3: οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιής ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσιν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' αἰ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἁρμοττόμενος φανεῖται.

Form der Anerkennung ablehnen, sondern bloß solche Ämter und Ehrungen meiden, wodurch seine innere Harmonie aufgelöst werden könnte.⁷²⁵ Das hiermit artikulierte Ideal des maßvollen Lebens kehrt in den Reflexionen über die gelungene Lebenswahl im Rahmen des Er-Mythos wieder.⁷²⁶

Eine andere Sachlage liegt bei der „tierischen und unvernünftigen Lust“ vor. Was diesen vermeintlichen Konstituenten des Glücks betrifft, hält Sokrates kategorisch fest, dass der einsichtige Mensch „gewiss in keiner Weise“ (ἐπειτα γέ ... οὐχ ὅπως) die Konstitution und die Versorgung seines Körpers der „tierischen Lust“ überlassen und sein Leben auf dieses Ziel ausrichten werde.⁷²⁷ Gleiches gilt offenbar auch für praktisch-politische Tätigkeit: Hier sieht Glaukon, wie er emphatisch erklärt, vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Form politischen Lebens keine Möglichkeit, sie mit der Beibehaltung, geschweige denn Förderung der eigenen Seelenharmonie zu vereinbaren.⁷²⁸ Sokrates bestätigt dies, wobei er seinerseits erneut die für das Glück entscheidende Priorität der seelischen πολιτεία mit Nachdruck hervorhebt: „Beim Hunde! In seiner eigenen, inneren Polis wird er das sehr wohl tun. In seinem Vaterland hingegen wird er es wohl nicht tun [sc. sich politisch betätigen], es sei denn, irgendeine göttliche Fügung des Schicksals ereigne sich.“⁷²⁹ Der einsichtige Mensch wird also bei allen Tätigkeiten immer die Konstitution (πολιτεία) seiner Seele im Blick haben (ἀποβλέπων γε ... πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν), und dabei könne die entworfene Idealpolis für denjenigen, der

⁷²⁵ R. 592a1–4: Ἀλλὰ μὴν καὶ τιμάς γε, εἰς ταῦτόν ἀποβλέπων, τῶν μὲν μεθέξει καὶ γεύσεται ἐκόν, ὅς ἂν ἡγήται ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν, ὅς δ' ἂν λύσειν τὴν ὑπάρχουσαν ἔξιν, φεύζεται ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.

⁷²⁶ Siehe Kap. II.11.

⁷²⁷ R. 591c5–7: Ἐπειτά γ', εἶπον, τὴν τοῦ σώματος ἔξιν καὶ τροφήν οὐχ ὅπως τῇ θηριώδει καὶ ἀλόγῳ ἡδονῇ ἐπιτρέψας ἐνταῦθα τετραμμένος ζήσει.

⁷²⁸ R. 592a5–6, zitiert in Anm. 722.

⁷²⁹ R. 592a.7–9: Νῆ τὸν κύνα, ἣν δ' ἐγώ, ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἐν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις συμβῇ τύχη. Die angesprochene „göttliche Fügung“ dürfte ein Rückverweis auf Sokrates' Erläuterung des sog. ‚Philosophenkönigsatzes‘ im 6. Buch sein; vgl. Adam 1902, Bd. 2, 369. An der betreffenden Stelle (R. 499b2–c2) wird erklärt, keine Polis könne je vollkommen werden, ehe entweder „sich irgendein Zwang des Schicksals“ einerseits den wenigen und guten Philosophen ergebe, die Polis zu regieren, und andererseits der Polis, sich von diesen regieren zu lassen, oder den gegenwärtigen Herrschern wahre Liebe zur wahren Philosophie von „irgendeinem göttlichen Hauch“ eingeflößt werde (οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία ... μὴ ποτε γένηται τέλεος, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ..., ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ, ..., πόλεως ἐπιμεληθῆναι, καὶ τῇ πόλει κατηκόῳ γενέσθαι, ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων ὑέσιν ἢ αὐτοῖς ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ).

„sehen“ und sich selbst entsprechend „gründen“ wolle,⁷³⁰ als himmlisches Paradigma der optimalen Seelenkonstitution dienen.⁷³¹

Mit dem Bildnis der Seele (R. 588b10–589b7) hatte Sokrates, wie von Glaukon gewünscht, dessen imaginärer Gegenüberstellung des gerechten und ungerechten Menschen eine bildliche Darstellung entgegengesetzt, an der ein Vertreter der Meinung, Ungerechtsein sei nützlicher als Gerechtigkeit, „sehen“ könne, was Ungerechtigkeit, wenn sie in der Seele ist, in Wirklichkeit anrichte. Mit seinen Ausführungen über die praktischen Konsequenzen, die sich aus der bisherigen Argumentation für einen „einsichtigen Menschen“ ergeben würden, knüpft er nun speziell an Glaukons und Adeimantos' Schilderung der Schlussfolgerungen an, zu denen junge intelligente Männer gelangen müssten, wenn sie sich mit den Argumenten auseinandersetzten, die gegenwärtig für das Gerechtsein bzw. gegen das Ungerechtsein dargeboten würden.⁷³² Um das abschließend zu zeigen, sollen die betreffenden Schlussfolgerungen kurz rekapituliert werden.

Seine Rede in Buch 2 hatte Glaukon zunächst mit der Behauptung begonnen, „die Vielen“ würden folgerichtig die Gerechtigkeit als ein notwendiges Übel betrachten, da das Leben des Ungerechten viel besser sei als das des Gerechten.⁷³³ Als Kommentar zu seinem Gedankenexperiment hatte er sodann erklärt, dass auch ein (wirklich) gerechter Mensch angesichts des Lebens, das einen gerechten Menschen, der ungerecht erscheine, erwarte, erkennen müsse, dass es kein sinnvolles Lebensziel sein könne, gerecht zu sein, statt nur zu scheinen. Es sei viel richtiger, so der *advocatus diaboli* Glaukon, dies über das Ungerechtsein zu sagen, d.h. man müsse vielmehr danach streben, unter dem Schein der Gerechtigkeit ungerecht zu sein.⁷³⁴ Dieselbe Pointe wird anschließend von Adeimantos noch einmal apostrophiert und generalisiert: „Folgerichtig“ (ἐκ τῶν εἰκότων), fasst er in seiner Rede den argumentativen *status quo* zusammen, könnten junge begabte Männer auf der Basis der gängigen Ansichten über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die Schlussfolgerung ziehen, dass eine ungerechte Lebensführung, bei der man sich mit dem Schein des Gerechtseins

⁷³⁰ Vgl. die Diskussion bei Adam 1902, Bd. 2, 369–370.

⁷³¹ R. 592b2–3: Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται [sc. die erörterte Idealpolis] τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν.

⁷³² Siehe hierzu Kap. II.3–5.

⁷³³ R. 358c1–6, zitiert in Anm. 399.

⁷³⁴ R. 362a2–7: καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν. τὸ δὲ τοῦ Αἰσχύλου πολὺ ἦν ἄρα ὀρθότερον λέγειν κατὰ τοῦ ἀδίκου. τῷ ὄντι γὰρ φήσουσι τὸν ἄδικον, ... οὐ δοκεῖν ἄδικον ἀλλ' εἶναι ἐθέλειν.

umgebe, das beste Leben sei, weil der Schein „Herr des Glücks“ sei.⁷³⁵ Darauf, auf das Gerechtscheinen müsse man konsequenterweise sein gesamtes Leben ganz und gar (ὅλως) ausrichten.⁷³⁶

Wenn Sokrates nun am Ende von Buch 9 die lebenspraktischen Schlussfolgerungen aufzählt, die der einsichtige Mensch aus dem bislang Gesagten ziehen werde, so leistet er auch hiermit genau das, worum ihn Glaukon und Adeimantos gebeten hatten, nämlich das genaue Gegenteil dessen zu zeigen, was sie als *advocati diaboli* in ihren Reden für das Ungerechtsein gesagt hatten. Somit steht der Schlussfolgerung aus Adeimantos' Rede, ein intelligenter junger Mann müsse sein Leben ganz und gar darauf ausrichten, unter dem Schleier der Gerechtigkeit ungerecht zu sein, am Ende von Buch 9, nunmehr der entgegengesetzte Schluss gegenüber, dass der einsichtige Mensch mit allen Kräften danach streben müsse, nur solche Tätigkeiten auszuüben, die dazu beitragen können, seine Seele in jenen Zustand zu bringen, bei dem sich die einzelnen Seelenelemente unter der Herrschaft der Vernunft in Harmonie miteinander befinden.⁷³⁷ Dieser Zustand nämlich, so Sokrates' grundlegende These, und nicht die vermeintlichen Vorteile des Ungerechtheitskonstituiert in Wirklichkeit das Glück des Menschen.

⁷³⁵ R. 365a4–c3, zum Teil zitiert in Anm. 488. Zu dem ganzen Passus siehe im Einzelnen die Analyse in Kap. II.4.

⁷³⁶ Ebd.

⁷³⁷ R. 591c1–2, zitiert in Anm. 715.

II.9. Kritik an der mimetischen Dichtung (R. 595a1–608b10)

An die Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen der bisherigen Argumentation schließt sich unmittelbar eine längere Kritik an der Dichtung. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Funktion dieses Dialogabschnitts in Bezug auf die Lebenswahl des Glaukon zu erfassen. Die Kritik an der Dichtung, so soll gezeigt werden, ist eine Fortsetzung der Erörterung lebenspraktischer Schlussfolgerungen, die Sokrates mit spezieller Hinwendung an Glaukon aus seiner Argumentation für das Gerechtessein zieht. Zugleich ist die Dichtungskritik im 10. Buch eine Weiterführung der fortlaufenden Reflexion über die Frage, wie man zu einem qualifizierten Urteil über das beste Leben gelangen kann.

Dieses Verständnis weicht von den gängigen Interpretationen dieser Partie ab. Dazu gehört zum einen die Auffassung, die Dichtungskritik im 10. Buch sei Platons *Theorie* der Dichtung. Zum anderen wendet sich die hier vertretene Interpretation gegen die im ausgehenden 19. und im frühen 20. Jahrhundert begründete und weiterhin vertretene Auffassung, das 10. Buch und insbesondere die Dichtungskritik gehörten nicht dem ‚eentlichen‘ Dialog an, sondern hätten vielmehr den Charakter eines Nachtrags, mit dem das bisher Gesagte verdeutlicht, erweitert oder gerechtfertigt werden solle.

Im Folgenden sollen zunächst die genannten Interpretationsansätze einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Anschließend soll demgegenüber gezeigt werden, wie die Dichtungskritik mit dem übergeordneten Thema von Glaukons Lebenswahl in Verbindung steht.

II.9.1. Kritische Überlegungen zu den gängigen Interpretationen der Dichtungskritik im 10. Buch

Die Dichtungskritik im 10. Buch als Dichtungstheorie Platons

Es ist eine gängige Vorstellung, dass Platon eine eigene Theorie der Dichtung hatte, welche auch die Inhalte der Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* bestimme.⁷³⁸ Kennzeichnend für diese bis heute dominierende Vorstellung ist, dass die Dichtungskritik in Buch 10 so gelesen wird, als wäre sie – wie Aristoteles' *Poetik* – ein eigenständiger Traktat über Dichtung. Dieser Ansatz basiert auf den verbreiteten Annahmen, (1) dass Platon die Figur des Sokrates als *alter ego* verwende und (2) dass hinter der Dichtungskritik im 10. Buch eine Theorie der Dichtung stehe, die gemäß (1) als die Dichtungstheorie Platons gelesen werden

⁷³⁸ So beispielsweise die Zusammenfassung des *status quo* bei Halliwell ²1993, 3.

könne.⁷³⁹ Über die methodische Fragwürdigkeit beider Annahmen wurde bereits gesprochen.⁷⁴⁰ Zu dem prinzipiellen Bedenken gegenüber dem auf ihnen basierenden Interpretationsverfahren kommt nun hinzu, dass die zweite Annahme, hinter dem ersten Teil von Buch 10 stehe eine ‚platonische Dichtungstheorie‘ auch vor dem Hintergrund des konkreten Textbefundes zumindest problematisch ist.

Liest man die Dichtungskritik im 10. Buch mithilfe des genannten Verfahrens, so ergibt sich etwa folgende ‚platonische Theorie der Dichtung‘: „Mimetische Dichtung“ (μιμητικὴ ποίησις) dürfe in einer wohlgeordneten Polis nicht zugelassen werden, weil sie nichts Wahres enthalte und eine „Misshandlung“ (λώβη) des Denkvermögens (διάνοια) bewirke.⁷⁴¹ Dieses Urteil sowie die Argumente, mit denen es begründet wird, hat seit der Antike Befremden und Kritik ausgelöst. Um nur einige der vorgetragenen Einwände zu nennen: Die Neuplatoniker hielten die ontologische Abstufung von μίμησις für abwegig und bestanden im Gegenzug darauf, dass mimetische Künstler wie Maler oder Dichter nicht darauf angewiesen seien, die sichtbare, physische Welt zu kopieren, sondern ebenso gut direkt auf die Ideenwelt zugreifen könnten.⁷⁴² Auch die Argumente, mit denen den Dichtern jegliches Wissen abgesprochen

⁷³⁹ In den einschlägigen jüngeren Arbeiten zur Dichtungskritik in der *Politeia* wird zwar öfters die Frage angesprochen, ob man von einer platonischen Dichtungstheorie in der *Politeia* sprechen könne; siehe etwa Murray 1996, 2: „... unlike Aristotle, he [sc. Platon] never wrote a treatise on the subject of poetry ... We cannot speak of a Platonic theory of poetry, but rather of a collection of texts in which various attitudes, images and myths about poetry are expressed“; Halliwell ²1993, 3: „It is commonly supposed that Plato had a fixed view of poetry, with *Rep.* 10 regarded as the chief statement of this view. But Plato’s approach to poetry is less simple than that.“ Solche allgemeinen Überlegungen haben freilich nicht zu einer entsprechenden Interpretationspraxis geführt. So werden die Dichtungskritik in Buch 10 der *Politeia* und andere Dialogpartien im *Corpus Platonicum*, in denen von Dichtung gesprochen wird, weiterhin als Ausdruck von Platons eigenen Ansichten gelesen; vgl. die programmatische Erklärung von Murray (ebd.): „His [sc. Platons] views have to be extracted from a number of different dialogues.“ Beide Interpreten identifizieren somit konsequent den Autor Platon und die Dialogfigur Sokrates. Weitere neuere Arbeiten zur Dichtungskritik der *Politeia*, die in dieser Weise verfahren, sind Else 1986; Janaway 1995; Büttner 2000; Levin 2001.

⁷⁴⁰ Siehe Einleitung.

⁷⁴¹ *R.* 595b5–6: λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας.

⁷⁴² So habe etwa Phidias, wie Plotin betont, offenkundig nicht die physische Welt kopiert, als er seine berühmte Zeus-Statue in Olympia schuf, sondern vielmehr „begriffen, wie Zeus aussehen würde, wenn er vor uns erscheinen würde“ (*Enn.* 5, 8, 1, 38–40: Ἐπεὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι’ ὁμμάτων ἐθέλοι φανῆναι). Vgl. hierzu auch die unmittelbar vorausgegangenen Überlegungen Plotins (*Enn.* 5.8.1.34–38): Ἐπειτα δεῖ εἰδέναι, ὥς οὐχ ἀπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ’ ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. Εἴτα καὶ ὅτι πολλὰ παρ’ αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασι δέ, ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὥς ἔχουσαι τὸ κάλλος.

wird, haben viel Kritik auf sich gezogen. Erstens, so hat man gemeint,⁷⁴³ argumentiere Sokrates in illegitimer Weise *ad hominem*, wenn er erkläre, es sei über Homer nirgendwo überliefert, dass er zu Lebzeiten Jünger gehabt habe oder dass er praktische Erfolge habe vorweisen können, etwa im Krieg oder bei der Gründung einer Stadt.⁷⁴⁴ Zweitens ließe sich bei der Frage, ob die Dichter über Wissen verfügen oder nicht, ohne Weiteres andere Kriterien als die genannten aufstellen. In jüngerer Zeit wurde vor allem die Verbindung der beiden Hauptteile der Argumentation, der ontologischen und der psychologischen, immer wieder kritisiert: Der von Sokrates angedeutete Zusammenhang sei rein suggestiver Natur; in Wirklichkeit gebe etwa es zwischen dem Erliegen einer optischen Täuschung und der affektiven Disposition eines Menschen keinerlei Verbindung.⁷⁴⁵

Neben solche sachlichen Einwände treten systematische Kritikpunkte. Die Dichtungskritik in der *Politeia*, so lautet ein besonders häufig vorgebrachter Vorwurf, stehe in Spannung zu Äußerungen über Dichtung, die sich in anderen platonischen Dialogen finden. Notorisches Beispiel ist die Verbindung zwischen dichterischer Begabung und der Macht der Musen. Diese Vorstellung von einem Ergriffenwerden (ἐνθουσιασμός) des Dichters durch die Musen wird in den Dialogen *Phaidros* und *Ion* artikuliert und ausführlich diskutiert.⁷⁴⁶ In der Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* spielt sie hingegen keine Rolle, und sie lässt sich in der Tat mit der hier geäußerten Kritik schwer in Übereinstimmung bringen. So haben sich Platon-Interpreten häufig gefragt, wie die Vorstellung vom Dichter als ergriffenem „Sprachrohr“ der Musen mit der in der *Politeia* artikulierten ontologischen Abwertung mimetischer Dichtung als Abbildung einer Abbildung vereinbar sei.⁷⁴⁷ Auch was die einzelnen Äußerungen über Dichtung innerhalb der *Politeia* angeht, haben Kritiker oft hervorgehoben, dass diese miteinander nicht konsistent seien: Ein Widerspruch zwischen der Dichtungskritik des 10. Buches und anderen Abschnitten des Dialogs scheint etwa darin zu bestehen, dass die im 10. Buch geleugnete Möglichkeit, der mimetische Künstler könne auch

⁷⁴³ Vgl. etwa Halliwell 21993, 9.

⁷⁴⁴ R. 599c6–600e3.

⁷⁴⁵ Siehe Annas 1981, 338: „How can the strength and importunate nature of one’s desires have anything to do with one’s being taken in by optical illusions?“

⁷⁴⁶ *Ion*, *passim*; *Phaedr.* 245a1–8; Vgl. darüber hinaus *Ap.* 22b8–c6; *Men.* 99b11–d5; *Legg.* 719c1–d1. Zum Konzept des enthusiastischen Dichters siehe Tigerstedt 1969; Murray 1992; Erler 2007, 492–493 mit weiteren Literaturangaben.

⁷⁴⁷ Siehe zu diesem Beispiel Murray 1996, 6–7: „P.’s view that poetry is a worthless imitation of an imitation of reality would seem at first sight to be incompatible with the picture of the poet as a god-like being who pours forth beautiful poetry when inspired by the Muses’ power.“

die Idee – und nicht nur die physische Realität – abbilden,⁷⁴⁸ an einer früheren Stelle der *Politeia* ebenso ausdrücklich eingeräumt wird.⁷⁴⁹ Ein noch größerer Widerspruch zwischen dem 10. Buch und früheren Partien der *Politeia* besteht nach Auffassung der meisten Interpreten allerdings im Verhältnis des späteren Buchs zu den Äußerungen im 3. Buch über die Funktion mimetischer Dichtung bei der Erziehung der Wächter.⁷⁵⁰ Immer wieder ist darauf hingewiesen worden, dass das mimetische Darstellen (μιμεῖσθαι) geeigneter Vorbilder als erzieherisches Mittel zur Habituation bestimmter Verhaltensformen im 3. Buch von Sokrates selbst ausdrücklich empfohlen wird.⁷⁵¹ Diese positive Konzeption von μίμησις im 3. Buch scheint folglich mit der scharfen Verurteilung mimetischer Erzeugnisse im 10. Buch zu kollidieren – ein Widerspruch, der umso problematischer erscheint, als Sokrates sich im 10. Buch ausdrücklich auf seine Äußerungen im 3. Buch zu beziehen scheint.⁷⁵² Schließlich haben viele Platon-Interpreten die platonischen Dialoge und mithin auch die *Politeia* selber

⁷⁴⁸ R. 597e10–98a4: εἰπέ δέ μοι περὶ τοῦ ζωγράφου τόδε· πότερα ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα;—Τὰ τῶν δημιουργῶν, ἔφη. Die Leugnung wird hier mit Blick auf den Maler ausgesprochen, aber es folgt, was diesen Punkt betrifft, keine Distinktion gegenüber dem Dichter; vielmehr wird später die vollständige Analogie zwischen Maler und Dichter behauptet (R. 605a8–9: Οὐκοῦν δικαίως ἂν ... τιθεῖμεν ἀντίστροφον αὐτὸν [den mimetischen Dichter] τῷ ζωγράφῳ).

⁷⁴⁹ Im 5. Buch des Dialogs vergleicht Sokrates die von ihm skizzierte Idealpolis mit dem Bild eines idealen Menschen und fragt dabei rhetorisch, ob ein Maler, der fähig sei, einen idealen Menschen zu malen, etwa ein schlechterer Maler sei, wenn er nicht beweisen könne, dass das von ihm abgebildete Ideal tatsächlich auch in unserer Welt entstehen könne (R. 472d4–7). Dort ist also klar, dass auch ein raumzeitlich gar nicht existentes Idealbild als Objekt der Malerei fungieren kann. Eben die hier zum Ausdruck gebrachte metaphysisch-transzendente Vorstellung des künstlerischen Schaffens war es, die von Neuplatonikern, wie das oben (Anm. 742) angeführte Plotin-Zitat zeigt, aufgegriffen und dabei schnell auf Platon selbst rückübertragen wurde. Dieses interpretatorische Verfahren hat sich bis heute als höchst wirkungsmächtig erwiesen. So bezeichnet etwa Adam 1902, Bd. 2, 393, paradoxerweise die Dichtungskritik des 10. Buches indirekt als „unplatonisch“, indem er unterstellt, dass jene, „who have caught the spirit of Plato’s teaching“, ihm, Adam, darin zustimmen würden, dass die an der Kapelle des King’s College angebrachten Verse von Wordsworth („They dreamt not of a perishable home, Who thus could build“) „more truly and characteristically Platonic“ seien als die in der *Politeia* artikulierte Dichtungskritik.

⁷⁵⁰ R. 376e2–398b8.

⁷⁵¹ So etwa in R. 395c3–5: εἰδὲν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα ... Vgl. auch die folgende Überlegung, die Sokrates im unmittelbaren Anschluss aufstellt (R. 396c5–8): Ὁ μὲν μοι δοκεῖ, ἦν δ’ ἐγώ, μέτριος ἀνὴρ, ἐπειδὴν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγῆσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πρῶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθελήσειν ὥς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει ...

⁷⁵² Das Problem wurde in der Forschung ausführlich debattiert. Siehe bereits Greene 1918 und vgl. Tate 1928, 16: „It has become a standing reproach upon Plato’s treatment of poetry in the *Republic* that he forgets or misrepresents in the tenth book what he said in the third.“ Forschungsübersichten mit Angaben von weiterer Literatur bieten Belfiore 1984, 121–122; Büttner 2000, 170–180.

als Beispiele jener mimetischen Darstellungsform identifiziert, die Sokrates aus der Idealpolis der *Politeia* verbannt wissen will. Platon wäre demnach von der Kritik, die er Sokrates in der *Politeia* entwickeln lässt, selber getroffen – eine Implikation, die vielen Interpreten höchst befremdlich erschienen ist.⁷⁵³

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch ergeben, aus einzelnen Äußerungen zum Thema Dichtung ein kohärentes theoretisches Gedankengebäude zu konstruieren, schließen prinzipiell nicht aus, dass Platon versucht haben könnte, in den besprochenen Dialogabschnitten eine kohärente Theorie der Dichtung zur Sprache zu bringen, wobei er die genannten Widersprüche nicht bemerkt oder für nicht gravierend gehalten hätte.⁷⁵⁴ Gegen diese theoretische Möglichkeit spricht jedoch, dass sowohl in der *Politeia* als auch in anderen Dialogen ein ausgesprochenes Bewusstsein für die Wichtigkeit von argumentativer Kohärenz unverkennbar ist.⁷⁵⁵ Zusammen mit den grundsätzlichen Problemen der unbewiesenen Annahme, die Figur des Sokrates sei als Platons *alter ego* aufzufassen, lassen die erwähnten Aporien somit die Vermutung zu, dass die Funktion der Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* nicht darin besteht, eine dichtungstheoretische Lehre in dialogischer Einkleidung zu vermitteln.

Die Dichtungskritik im 10. Buch als Ergänzung oder Rechtfertigung früherer Äußerungen

In der Platon-Forschung dominierte lange die Ansicht, das 10. Buch gehöre nicht zum ‚eigentlichen‘ Dialog, sondern sei eine Art Nachtrag.⁷⁵⁶ Diese Auffassung basiert in erster

⁷⁵³ Zu diesem Paradoxon siehe Murray 1996, 12–15 (mit Angabe von weiterer Literatur).

⁷⁵⁴ Vgl. Else 1986, 17. Murray 1996, 2 behauptet hingegen, die Widersprüche seien nur scheinbar, freilich mit dem nicht falsifizierbaren Argument, dass Platons Ansichten über die Dichtung so komplex oder „reichhaltig“ seien, dass sie sich jedem Versuch einer Systematisierung entzögen und deshalb als uneinheitlich erschienen. Andere Interpreten ziehen aus dem problematischen Befund den Schluss, dass Platon gar keine zusammenhängende Theorie der Dichtung hatte; siehe etwa Zeller ⁵1922, 946; ebenso Else 1986, 17. Wieder andere haben versucht, die Annahme einer ‚platonischen Dichtungstheorie‘ aufrechtzuerhalten und die zum Teil miteinander inkonsistenten Konzepte der jeweiligen Dialoge aus der biographischen Entwicklung Platons heraus zu erklären; siehe etwa Halliwell ²1993, 3–5; Else 1986, 3–5. Alle diese Erklärungen bleiben freilich grundsätzlich spekulativ. Feststellen lässt sich allenfalls, dass Platon in der Tat weder in der *Politeia* noch in einem anderem Dialog eine zusammenhängende und konsistente Dichtungstheorie vermittelt.

⁷⁵⁵ Dies zeigen entsprechende Äußerungen des Sokrates und anderer Dialogfiguren; siehe neben *R.* 534b3–6 etwa *Pl. La.* 187e6–188a2.

⁷⁵⁶ Zeller ⁵1922, 556 Anm. 2: „Nachtrag“; ebenso Wilamowitz 1920, 211; Cornford 1941, 314: „The attack on poetry in this Part has the air of an appendix, only superficially linked with the preceding and following context“; Gauss 1958, 129: „Postskriptum“, „eine Art von Anhang“, ebd., 223: „späterer Zusatz“, „Nachgedanke“; Hildebrandt ²1959, 249: „Nachspiel“; Crombie 1962, Bd. 1, 143: „coda“; Cross/Woolzly 1964, 263: „appendix“; White 1979, 246: „[Buch 10] can be seen not unreasonably as an appendix to the

Linie auf einer Analyse des argumentativen Aufbaus der *Politeia*. Der Dialog, so haben viele Interpreten bis heute gemeint, habe mit den Glücksbeweisen im 9. Buch sein natürliches Ende erreicht; die Fortsetzung sei befremdlich.⁷⁵⁷ Dabei sind die letzten drei Teile des 10. Buches (der Unsterblichkeitsbeweis, die Belohnungen des Gerechten im Diesseits und im Jenseits sowie der Er-Mythos) den meisten Interpreten willkommene Ergänzungen zur ‚eigentlichen‘ Argumentation des Dialogs, während die Dichtungskritik eher als entbehrlich gilt. Sie habe, so etwa das Urteil von Adam, den Charakter einer Episode, auf die ohne Verluste für die „artistic unity“ des Dialogs verzichtet werden könne.⁷⁵⁸

Mit diesem Urteil verbindet sich bisweilen die Annahme, dass zumindest die Kritik an der mimetischen Dichtung, vielleicht sogar das gesamte 10. Buch zu einem späteren Zeitpunkt als der restliche Dialog geschrieben worden seien.⁷⁵⁹ Die Dichtungskritik im 10. Buch sei, so eine häufig anzutreffende Erklärung der vermeintlich nachträglichen Hinzufügung dieses Buches, Platons Antwort auf Kritiken, die sich außerhalb oder innerhalb der Akademie gegen die im 2. und 3. Buch erörterten Zensur der Dichtung gerichtet hätten.⁷⁶⁰ Sowohl die Annahme einer

whole work“; Vegetti 2007, 31: „una sorta di *Epipoliteia*“. In jüngster Zeit haben freilich auch manche Interpreten entgegen dieser Auffassung die Position vertreten, dass das 10. Buch ein integrierter Teil des restlichen Dialogs sei. Siehe etwa Ferrari 1989, 125 Anm. 45: „There is no compelling reason to believe that Book X is an afterthought or appendix or in any sense insufficiently integrated with the body of the *Republic*“; vgl. Halliwell ²1993, 2: „*Rep.* 10 has sometimes been judged an ‚afterthought‘ or later addition to the rest of the work. In fact, there are no good grounds for slighting the book in this way.“

⁷⁵⁷ Vgl. Annas 1981, 334: „Book 9 ends the main argument of the Republic, and ends it on an rhetorical and apparently decisive note. We are surprised to find another book added on.“ Vgl. auch Hildebrandt ²1959: „Mit dem Schluß des IX. Buches ist das eigentliche Gespräch beendet.“ Ähnlich bereits Nettleship ²1901, 340, der den Übergang vom 9. zum 10. Buch für „sudden and unnatural“ hält und an anderer Stelle zu dem Gesamturteil gelangt: „[Buch 10] is the most detached part of the *Republic*.“ (13). Für entsprechende Urteile in der jüngeren Forschung vgl. Pappas ²1995, 178–9; Vegetti 2005, 15. Zur analogen Diskussion über den Status des 1. Buches siehe die Forschungsdiskussionen bei Giannantoni 1957, 123–145, Vlastos 1991, 248–250, Vegetti 1998, 15–38 und Erler 2007, 204–5; vgl. auch Emlyn-Jones 2007, 3–5; 27–28.

⁷⁵⁸ Adam 1902, Bd. 2, 384. Vgl. auch bereits Nettleship ²1901, der in Bezug auf die Dichtungskritik erklärt: „The first half of Book X is disconnected from the rest of the *Republic*“ (340). Ähnlich auch Wilamowitz 1920, 211.

⁷⁵⁹ So etwa Zeller ⁵1922, 556 Anm. 2; Nettleship ²1901, 340–341; Gauss 1958, 129; Else 1972, *passim*; Annas 1981, 335; Thesleff 1982, 184–186. Kritisch dagegen Halliwell ²1993, 194–195.

⁷⁶⁰ Siehe etwa Nettleship ²1901, 341, Zeller ⁵1922, 556 Anm. 2; Cornford 1941, 314; Gauss 1958, 129; Adam 1902, Bd. 2, 384. Else 1972, 24, 42, 58, 60–61. Else vermutet unter Verweis auf die ältere Forschung, dass es sich bei der Dichtungskritik um „a sheaf of notes jotted down by Plato over a period of time as part of a continuing argument with his young men“ handeln könnte (58). Auch das 5. Buch ist von mehreren Interpreten als Platons Reaktion auf Einwände gegen die in den Büchern 2–3 geschilderte imaginäre Idealpolis angesehen worden; siehe hierzu Thesleff 1982, 101–7; ders. 1989, 11–14.

nachträglichen Veröffentlichung von Buch 10 als auch die genannte Erklärung dieses vermeintlichen Nachtrags sind freilich mit mehreren Schwierigkeiten verbunden.

Man darf mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass Platons Dialoge nicht sofort stadtweit oder gar griechenlandweit kopiert wurden, sondern zunächst in einem engeren Kreis von Freunden oder Schülern zirkulierten.⁷⁶¹ Zugleich ist es nicht undenkbar, dass Frühfassungen oder Teile eines noch unfertigen Dialogs einem solchen engeren Publikum präsentiert wurden, wobei sich leicht vorstellen lässt, wie diese mit oder ohne Einverständnis des Autors über den Bekanntenkreis hinaus an ein größeres Publikum gelangen konnten.⁷⁶²

Die Annahme einer solchen stückweisen Veröffentlichung der *Politeia* scheint durch eine bei Gellius überlieferte Anekdote über Xenophon bestätigt zu werden. Dieser, so Gellius, sei „durch die Lektüre etwa der beiden Bücher, die aus diesem Werk [sc. der *Politeia*] zuerst in die Öffentlichkeit gelangt waren“ (*lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in volgus exierant*) zu seiner *Kyropädie* angeregt worden.⁷⁶³ Gellius' Nachricht ist als Quelle zur Veröffentlichungsgeschichte bzw. zur Genese der *Politeia* freilich aus mehreren Gründen problematisch. Erstens geht es Gellius nicht darum, die Veröffentlichungsgeschichte der *Politeia* zu erläutern.⁷⁶⁴ Zweitens lässt seine Formulierung unklar, ob er von einer sukzessiven Veröffentlichung der einzelnen Bücher des Dialogs beginnend mit Buch 1 ausgeht. Klar ist lediglich, dass die beiden Bücher, von denen Gellius spricht, zwei Büchern der uns vorliegenden Einteilung entsprechen dürften.⁷⁶⁵ Eine gesonderte Veröffentlichung der ersten beiden Bücher der *Politeia* ist wegen der im 2. Buch zahlreichen erst im Verlauf des Dialogs eingelösten Ankündigungen allerdings nur schwer vorstellbar. Zudem leuchtet es nicht ein, inwieweit Xenophons *Kyropädie* eine polemische Alternative zu der im 2. Buch der *Politeia* nur zum geringen Teil entworfenen Idealpolis sein sollte. Aber auch unter der Annahme, es handele sich bei den von Gellius erwähnten Büchern nicht um Buch 1 und 2, sondern etwa um

⁷⁶¹ Die Rahmenerzählung im Platonischen Dialog *Theaitetos* (142a1–143c7), in dem sich zwei Sokratiker die Mitschrift eines Gesprächs mit Sokrates die, der eine von ihnen verfertigt hat, vorlesen lassen, könnte ein Reflex einer solchen zunächst privaten Zirkulierungspraxis sein. Zur Buchkultur im 4. Jahrhundert vgl. Blanck 1992; Dorandi 1997.

⁷⁶² Ebendies berichtet etwa die Figur des Zenon in Platons *Parmenides* (128d7–e1) über eine von ihr verfassten Schrift; siehe hierzu Cornford 1941, 314 Anm. 1.

⁷⁶³ *N. A.* 14, 3, 3.

⁷⁶⁴ Das zeigt sich an der ungenauen Angabe, Xenophon habe sich nach der Lektüre „etwa“ (*fere*) der beiden zuerst erschienenen Bücher der *Politeia* entschlossen, seine *Kyropädie* zu verfassen.

⁷⁶⁵ Die überlieferte Einteilung der *Politeia* in zehn Bücher hatte sich zu Gellius' Zeit längst durchgesetzt. Ein Beleg hierfür findet sich etwa bei Diogenes Laertios 3, 57.

die Bücher 2 und 3 (was zu der Anekdote von Xenophons Gegenentwurf besser passen würde), ist Gellius' Nachricht als Quelle zur Veröffentlichungsgeschichte der *Politeia* mit Problemen behaftet. Zum einen muss man sich mit Zeller fragen, woher Gellius eine solche Information bekommen haben sollte.⁷⁶⁶ Zum anderen ist es fraglich, ob die überlieferte Bucheinteilung bereits zu Xenophons Zeiten existierte. Ist dies nicht der Fall, und vieles deutet darauf hin,⁷⁶⁷ ist Gellius' Anekdote von Xenophons *Politeia*-Lektüre, zumindest was die Angabe der separaten Veröffentlichung von zwei Büchern des Dialogs angeht, offenbar eine Konstruktion.⁷⁶⁸ Sie sollte mithin nicht als Beleg für eine gesonderte, selbständige Veröffentlichung der ersten beiden Bücher der *Politeia* verwendet werden.⁷⁶⁹

Nach einer kontroversen These von Gerald Else setzt die Kritik an der mimetischen Dichtung im 10. Buch der *Politeia* die Diskussion der μίμησις im Platonischen *Sophistes* sowie bestimmte Stellen der Aristotelischen *Poetik* voraus; sie müsse darum nach jenem Dialog bzw. nach einer frühen, evtl. mündlichen Fassung des Aristotelischen Traktats entstanden sein.⁷⁷⁰ Da Else es wiederum für gegeben hält, dass die restlichen neun Bücher der *Politeia* vor dem *Sophistes* sowie vor der angenommenen Frühfassung der Aristotelischen *Poetik* erschienen sind, ergibt sich für ihn der Schluss, dass Buch 10 der *Politeia* später als die ersten neun Bücher publiziert worden sei. Dass Parallelen zwischen den genannten Texten bestehen, ist unbestritten. Else vermag jedoch nicht überzeugend zu zeigen, dass das 10. Buch der *Politeia* nur vor der Folie des *Sophistes* bzw. der *Poetik* verstanden werden kann. Seine Erklärung, ein Leser der Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* „may feel that he needs a key; and a key is indeed available, in the *Sophist*“,⁷⁷¹ bleibt ein subjektives Urteil. Ähnlich gilt für die Parallelen zwischen der *Poetik* und der *Politeia*: Keine dieser Parallelen zwingt zu dem Schluss, dass die *Politeia* eine Reaktion auf die *Poetik* ist und nicht umgekehrt. Die Parallelen dieser Texte bieten mithin keine zuverlässigen Anhaltspunkte für die Annahme einer gesonderten Datierung des 10. Buches.⁷⁷²

⁷⁶⁶ Zeller ⁵1922, 448 Anm. 1. Ritter 1910, Bd. 1, 278, versucht die Stelle zu erklären, indem er annimmt, Gellius' *duobus fere libris* sei die mißverständene Wiedergabe von *δὺς σχεδὸν λόγοι*, womit der Inhalt des ersten Buches, nämlich die jeweiligen Reden des Sokrates mit Kephalos/Polemarchos und Thrasymachos, gemeint seien. Aber dadurch wird noch unklarer, was Xenophon zu seinem Gegenentwurf bewogen haben soll.

⁷⁶⁷ Siehe Anm. 837.

⁷⁶⁸ So bereits das Urteil von Zeller ⁵1922, 448 Anm. 1, der die Angabe für eine „müssige Erfindung“ hält.

⁷⁶⁹ Vgl. Stallbaum 1829, Bd. 3/1, LXVII und Wilamowitz 1920, 181–182.

⁷⁷⁰ Else 1972, passim.

⁷⁷¹ Else 1972, 26.

⁷⁷² Vgl. Halliwell ²1993, 194–5.

Auch sprachliche Untersuchungen haben keine signifikanten Unterschiede zwischen dem 10. Buch und dem übrigen Dialog ausmachen können, die auf eine gesonderte Veröffentlichung dieses Buches schließen lassen.⁷⁷³ Ein vorläufiges Fazit muss deshalb lauten, dass wir keine unabhängigen, d.h. nicht textimmanenten Zeugnisse besitzen, die uns erlauben würden, sichere Schlüsse über die Genese und die Art der Veröffentlichung der *Politeia* zu ziehen.⁷⁷⁴

In der Frage, ob das 10. Buch ein nachträglich hinzugefügter Anhang sei, ist der Interpret mithin auf den Text selbst angewiesen. So stützt sich denn auch die Annahme einer nachträglichen Veröffentlichung des 10. Buches in erster Linie auf die vermeintlich mangelnde oder widerspruchsvolle inhaltliche Verbindung zwischen diesem Buch und dem übrigen Dialog. Führt man allerdings diesen (vermeintlichen) Befund auf eine nachträgliche Hinzufügung des 10. Buches zurück, muss man Platon unterstellen, dass ihm die diagnostizierten Widersprüche versehentlich unterlaufen seien, entweder weil er sie nicht erkannt hat oder weil ihm beim Verfassen des 10. Buches der Inhalt der ersten neun Bücher nicht länger hinreichend vertraut war, so dass er die Widersprüche nicht bemerkt hat. Ersteres ist angesichts der Bestrebung Platons, im Dialog immer wieder Zielsetzung und Aufbau des Gesprächs zu rekapitulieren,⁷⁷⁵ wenig plausibel. Letzteres muss insbesondere dann als höchst unwahrscheinlich gelten, wenn zugleich angenommen wird, die Dichtungskritik im 10. Buch sei die Reaktion auf eine inner- oder außerakademische Kritik an den Erörterungen über die musische Erziehung der Wächter im 2. und 3. Buch des Dialogs.

Abgesehen von diesen problematischen Implikationen einer angenommenen nachträglichen Hinzufügung sind Rückschlüsse auf die relative Entstehungszeit einzelner Dialogteile, die allein auf schwer objektivierbaren Urteilen über vermeintliche argumentative Brüche oder fehlende Bezugnahmen beruhen, auch grundsätzlich problematisch.⁷⁷⁶ Denn selbst wenn objektiv glaubhaft gemacht werden könnte, dass die Dichtungskritik kein integrierter Teil des Dialogs sei, so wäre dies noch kein Beleg für eine nachträgliche Veröffentlichung.⁷⁷⁷ Wäre dies so, müsste konsequentermaßen von allen Dialogabschnitten,

⁷⁷³ Siehe neben den Ergebnissen von Ritter 1888, 35, 46; ders. 1910, Bd. 1, 274–8, Else 1972, 73 und Halliwell ²1993, 194. Ob stilometrische Untersuchungen überhaupt Rückschlüsse auf die Chronologie der Dialoge oder einzelner Bücher ermöglichen, ist eine andere Frage; kritisch dazu Nails 1995, 98–101.

⁷⁷⁴ Vgl. auch die Konklusion von Erler 2007, 203 unter Verweis auf die Diskussion bei Diès 1936, CXXIV–CXXVI.

⁷⁷⁵ Vgl. S. 147 mit Anm. 788.

⁷⁷⁶ Dies wurde zu Recht sowohl in der älteren als auch in der jüngeren Forschung festgehalten; siehe etwa Zeller ⁵1922, 556–558; Halliwell ²1993, 194.

⁷⁷⁷ So bereits Zeller ⁵1922, 556 Anm. 1.

deren argumentative oder darstellerische Verbindung zum übrigen Dialog nicht ersichtlich ist, angenommen werden, dass sie spätere Hinzufügungen seien. Umgekehrt würde aber auch der gelungene Nachweis einer späteren Veröffentlichung von Buch 10 nicht automatisch zu dem Schluss führen, dass diesem Buch der Stellenwert einer entbehrlichen Appendix zukommt, denn es wäre durchaus denkbar, dass Platon meinte, einen bereits veröffentlichten, aber seiner Ansicht nach noch unvollständigen Dialog im Umfang der uns überlieferten ersten neun Bücher durch die Hinzufügung des 10. Buches vollendet zu haben. Schließlich ist es bei einem umfangreichen Werk wie der *Politeia* wahrscheinlich, dass es nicht aus einem Guss entstanden, sondern über längere Zeit erarbeitet und mehrfach überarbeitet worden ist, wobei Platon Ideen und Entwürfe, die aus verschiedenen Phasen dieser Arbeit stammen, nach und nach in den Text hineingearbeitet hätte.⁷⁷⁸ Selbst wenn sich unterschiedliche Entstehungs- und Veröffentlichungszeiten einzelner Abschnitte oder Bücher der *Politeia* nachweisen ließen, ergäbe sich also daraus keine Grundlage für ein Urteil darüber, zu welchem Grad diese in den restlichen Dialog integriert worden seien.

In der Summe führen diese Überlegungen zu folgendem Schluss: Solange es keine verlässlichen textexternen Belege dafür gibt, dass die *Politeia* in mehreren Portionen veröffentlicht wurde oder dass Teile von ihr nicht von Platon stammen, sondern etwa von einem späteren Bearbeiter hinzugefügt wurden, muss davon ausgegangen werden, dass der gesamte Dialog einschließlich des 10. Buches in seiner vorliegenden Form von Platon veröffentlicht wurde.⁷⁷⁹

Nichtsdestoweniger findet die Auffassung weiterhin große Verbreitung, Buch 10 und insbesondere die Dichtungskritik seien inhaltlich keine integrierten Teile des ‚eentlichen‘

⁷⁷⁸ Vgl. Zeller ⁵1922, 555, Wilamowitz 21920, 180, Gauss 1958, 129, Erler 2007, 203. Von einer solchen Arbeitsweise Platon wird in mehreren antiken Anekdoten berichtet. Nach Dionysios von Halikarnassos (*De comp. verb.* 6, 25, 32–33 Aujac/Lebel) habe Platon bis zu seinem Tod nicht aufgehört, seine Dialoge zu „kämmen“ (κτενίζειν), zu „frisieren“ (βοστρυχίζειν) und auf jede Weise zu „verflechten“ (ἀναπλέκειν), was Dionysios in der mehrfach bezeugten Legende bestätigt sieht, man habe nach Platons Tod eine Tafel mit einer Vielzahl von Variationen des Anfangssatzes der *Politeia* gefunden (ebd.). Die Legende findet sich auch bei Diogenes Laertios (3, 37), der Euphorion und Panaitios als seine Gewährsleute nennt, sowie bei Quintilian (8, 6, 64). An der historischen Zuverlässigkeit solcher Anekdoten darf prinzipiell gezweifelt werden (vgl. Zeller ⁵1922, 556 Anm. 3). Sie zeigen aber immerhin, dass die Überarbeitung von Texten über längere Zeit zwar bemerkenswert, aber nicht unüblich war. Im platonischen *Phaidros* (227d6–28a4) hebt die gleichnamige Dialogfigur die lange Zeit, die Lysias auf eine Rede verwendet haben soll, als Qualitätsmerkmal des guten Logographen hervor. Es ist also nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass Platon lange an der *Politeia* gearbeitet hat.

⁷⁷⁹ Vgl. Halliwell ²1993, 2; Annas 1981, 335 und 17 (zur analogen Problematik des 1. Buches). Zur früher beliebten Annahme, eine frühe Fassung der *Politeia* habe mit Buch 4 geendet, hat Stemmer 1988, 561–563, das Nötige gesagt.

Dialogs. Die Isolierung des 10. Buches vom übrigen Dialog wird dabei mit Hinweis auf dieselben konzeptionellen oder dramaturgischen Unterschiede zwischen ihm und früheren Partien des Dialogs begründet, die manche Interpreten, wie gezeigt, auf eine nachträgliche Veröffentlichung von Buch 10 haben schließen lassen. Dazu zählt insbesondere das erklärungsbedürftige Verhältnis zwischen der Dichtungskritik im 10. Buch und den Äußerungen zur Dichtung im 2. und 3. Buch des Dialogs, von dem bereits die Rede war.⁷⁸⁰ Auch die Argumentation über die Wirkung der Dichtung auf die Seele im Rahmen der Dichtungskritik in Buch 10 hat zu der Auffassung beigetragen, dieser Dialogabschnitt sei kein integrierter Teil des übrigen Dialogs. Obwohl Sokrates diese Partie mit dem Hinweis auf eine im Dialog bereits vorgenommene Unterscheidung einzelner „Aspekte“ oder „Elemente“ (εἶδη) der Seele beginnt,⁷⁸¹ greift er im Folgenden an keiner Stelle auf die infrage kommenden Dialogpartien zurück, sondern arbeitet in seiner Diskussion über die psychologische Wirkung mimetischer Dichtung vielmehr mit einem neuen Seelenmodell.⁷⁸² Ferner hat seine Inanspruchnahme einer hierarchischen ontologischen Theorie, die als geläufige und dem Gesprächspartner Glaukon bekannte „Methode“ präsentiert wird,⁷⁸³ ebenfalls Irritation ausgelöst, weil eine solche „Methode“ im bisherigen Dialog nicht eigens erörtert worden ist.⁷⁸⁴ Hinzu kommt, dass es zwischen den im 10. Buch artikulierten ontologischen Vorstellungen und früheren vergleichbaren Äußerungen nach Meinung mehrerer Interpreten wesentliche Unterschiede gibt.⁷⁸⁵ Schließlich hat man hervorgehoben, dass sich der persönliche Ton der Dichtungskritik vom Duktus des übrigen Dialogs unterscheide. Dies zeige sich etwa an der im 10. Buch mehrfach von Sokrates erklärten Liebe zu Homer,⁷⁸⁶ von

⁷⁸⁰ Siehe S. 139.

⁷⁸¹ R. 595a7–b1. Zu dem Terminus εἶδος vgl. Anm. 587.

⁷⁸² In früheren Dialogpartien wurden eindeutig drei εἶδη der Seele ermittelt (R. 435c4–6; 441c4–8 und *passim*). Jetzt aber, im Rahmen der Dichtungskritik im 10. Buch, arbeitet Sokrates konsequent mit einem zweiteiligen Seelenmodell (R. 604b3–4 und *passim*).

⁷⁸³ R. 596a5–6: Βούλει οὖν ἐνθὲνδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου;

⁷⁸⁴ Vgl. Adam 1902, Bd. 2, 387; Else 1972, 69.

⁷⁸⁵ In den mittleren Büchern der *Politeia*, so hat man betont, werden nur bestimmten, eher abstrakten Sachverhalten wie Schönheit und Gerechtigkeit „Formen“ zugeschrieben (siehe R. 476a4–b8; 507b2–7 und vgl. dazu Annas 1981, 227–232; Halliwell ²1993, 109–110; Ross 1951, 171–175). In Buch 10 gibt Sokrates hingegen zunächst zu verstehen, es gebe für jede beliebige Gruppe von Einzeldingen eine „Form“ oder „Idee“ (R. 596a6–7; 596a10–b5), und diskutiert daraufhin ausführlich die Ideen zwei sehr konkreter Gegenstände, nämlich eines Tisches und einer Kline. Auch wurde in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die im 10. Buch zum Ausdruck gebrachte Vorstellung, die „Formen“ seien von Gott „gemacht“ (R. 597b5–7), keine Entsprechung in den relevanten Partien der mittleren Bücher finde; siehe Murray 1996, 195–196; Annas 1981, 229–230.

⁷⁸⁶ R. 595b9–10; vgl. R. 607e6–7

der im bisherigen Dialog bislang keine Spur gewesen sei.⁷⁸⁷ Solche Urteile haben zu der genannten Auffassung geführt, Buch 10 sei kein integrierter Teil der *Politeia*, sondern trage den Charakter eines „Nachtrags“ oder einer „Appendix“.

Dabei hätte der diagnostizierte Mangel eines erkennbaren konzeptionellen Zusammenhanges zwischen dem letzten Buch der *Politeia* und dem Rest des Dialogs eigentlich zum Nachdenken darüber anregen müssen, ob die Diagnose vielleicht auf einem Missverständnis von Buch 10 beruht. Denn Platon ist im übrigen Dialog offenkundig bestrebt gewesen, seinem Text eine klare funktionale Gliederung zu geben, die er dem Leser immer wieder ins Gedächtnis ruft.⁷⁸⁸

Eine Erklärung dafür, warum sich Platon veranlasst gesehen haben sollte, dem ‚eentlichen‘ Dialog solche Supplemente oder Nachträge hinzuzufügen, wird selten versucht. Manche Interpreten verweisen auf den (angeblich) ‚lockeren Konversationscharakter‘ der *Politeia*, der es es dem Autor erlaube, nach Belieben umfangreichere Digressionen einzuführen oder scheinbar abgeschlossene Themen wieder aufzugreifen, zu modifizieren oder zu erweitern.⁷⁸⁹ Platons Motiv aber, diese – durch die Dialogform vermeintlich erleichterte – Lizenz im konkreten Fall in der konkreten Weise zu nutzen, bleibt dabei freilich ungeklärt.⁷⁹⁰ Häufig wird lediglich angenommen, Platon habe mit dem vermeintlichen Nachtrag den bisherigen Dialog um einige zusätzliche Überlegungen und Argumente ergänzen wollen.⁷⁹¹

Demgegenüber haben einige Interpreten in der Dichtungskritik des 10. Buches die Einlösung einer vermeintlichen Ankündigung aus dem 3. Buch gesehen: Am Ende seiner Erörterung inhaltlicher Richtlinien für die musische Erziehung der Wächter erklärt Sokrates,

⁷⁸⁷ Vgl. Else 1972, 59–60; Havelock 1963, 4.

⁷⁸⁸ Vgl. bereits das Urteil von Morgenstern 1794, 249, der dem Dialog eine „erstklassige Gliederung“ (*ordinem exquisitissimum*) bescheinigt. Siehe ferner Blößner 1997, 243–246 und vgl. S. 106.

⁷⁸⁹ Siehe etwa Adam 1902, Bd. 2, 384: „The Platonic dialogue, like actual conversation, is at liberty to recall, modify, and expand the results of a discussion apparently finished.“ Ähnlich Pappas ²1995, 178.

⁷⁹⁰ Eine Ausnahme ist die Vermutung von Annas 1981, 335, mit den vermeintlichen Nachträgen des 10. Buches habe Platon versucht, die Einheit des übrigen Dialogs durch das Vermeiden entsprechender Digressionen an anderer Stelle (gedacht ist an die Diskussion der musischen Erziehung der Wächter in den Büchern 2–3) zu wahren.

⁷⁹¹ Siehe etwa Annas 1981, 335: „Plato clearly wanted to add extra material on points that he felt had not been adequately or forcefully enough treated.“ Ähnlich beschreibt Pappas ²1995, 178–179, die Dichtungskritik als eine „slapdash collection of arguments about the arts, only tangentially related to the dialogue as a whole. ... It is almost as if someone had tacked on marginally relevant arguments to the preceding sections of the *Republic* ...“ Auch Schubert 1995, 164, argwöhnt, Platon habe bei der Dichtungskritik keine einheitliche Zielsetzung vor Augen gehabt.

man habe nun die Erzählungen über Götter, Heroen und den Hades besprochen; noch übrig sei die Gattung der Erzählungen über Menschen, aber diese könne gegenwärtig nicht festgelegt werden.⁷⁹² Man werde nämlich, so Sokrates weiter, die gegenwärtigen Erzählungen, nach denen viele ungerechte Menschen glücklich, viele Gerechte hingegen unglücklich seien, für falsch erklären müssen und fordern, dass die Dichter und Mythenerzähler das Gegenteil singen und erzählen.⁷⁹³ Hier kündige Sokrates, so die Ansicht der betreffenden Interpreten, eine spätere Behandlung der „Erzählungen über Menschen“ an, welche dann mit der Dichtungskritik des 10. Buches nachgetragen werde.⁷⁹⁴ Der Dichtungskritik im 10. Buch komme somit die Funktion zu, eine noch offene Lücke auszufüllen.⁷⁹⁵

Die erwähnten Textabschnitte können tatsächlich zu der Annahme führen, dass Sokrates die Erörterung der Erzählungen über Menschen vorerst aufschieben möchte, bis Glück und Unglück des gerechten und des ungerechten Menschen hinreichend behandelt worden sind. Die folgenden Überlegungen zeigen jedoch, dass dies nicht der Sinn dieser Passage sein kann.⁷⁹⁶ Der Grund dafür, dass Sokrates erklärt, man könne die Richtlinien für die Erzählungen über Menschen noch nicht festlegen, dürfte zwar in der Tat darin bestehen, dass die Beweisführung über den jeweiligen Nutzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit noch aussteht. Entscheidend ist allerdings, dass Sokrates an dieser Stelle die Konsequenz der noch ausstehenden Beweisführung für die musische Erziehung bereits vorwegnimmt, die Konsequenz nämlich, dass der Gerechte stets als glücklich, der Ungerechte stets als unglücklich darzustellen sei. Wenn sich nämlich, wie er gegenüber Adeimantos erklärt, herausgestellt hat, wie die Gerechtigkeit beschaffen ist und dass sie ihrer Natur nach ihrem Träger nützt, dann werde man sich darin einig sein, dass über die Menschen „solche

⁷⁹² R. 392a3–8, 9–11: Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων περὶ ὀριζομένοις οἴους τε λεκτέον καὶ μὴ; περὶ γὰρ θεῶν ὥς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἄιδου. Πάνυ μὲν οὖν. Οὐκοῦν καὶ περὶ ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἴη ἄν; ... Ἀδύνατον δέ, ὦ φίλε, ἡμῖν τοῦτό γε ἐν τῷ παρόντι τάξαι. In dem zitierten Text ist mit δέ nach Ἀδύνατον gegen Adam 1902, Bd. 1, 143 eine Konjektur von Ast übernommen worden; vgl. Stallbaum 1829, 3/1, 189.

⁷⁹³ R. 392a13–b7: Ὅτι οἶμαι ἡμᾶς ἐρεῖν ὥς ἄρα καὶ ποιητὰ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα, ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὥς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία· καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ὑπερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστάξιν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν. ἢ οὐκ οἶε; – Εὖ μὲν οὖν, ἔφη, οἶδα.

⁷⁹⁴ So bereits Schleiermacher ³1855, Bd. 3/1, 38. In jüngerer Zeit findet sich die These wieder bei Guthrie 1975, 544 Anm. 2 und Reeve 1988, 222.

⁷⁹⁵ Reeve 1988, 222: „So far from being an unexpected afterthought, the discussion of poetry in Book 10 fills the lacuna [sc. die Darstellung des Menschen] in the earlier discussion.“

⁷⁹⁶ So bereits – aber ohne Begründung – Hirzel 1895 [1963], Bd. 1, 237 Anm. 1.

Erzählungen“ erzählt werden sollen.⁷⁹⁷ Ist das Untersuchungsziel, nämlich der Nachweis des Glücks des Gerechten, also einmal erreicht, besteht mithin kein weiterer Diskussionsbedarf, was die Vorgaben für die Erzählungen über Menschen betrifft. Es gibt folglich keine Lücke, die noch gefüllt werden müsste.⁷⁹⁸ Vielmehr hat die Erörterung der dichterischen Inhalte mit dieser Antizipierung der erfolgreichen Beweisführung, wie Sokrates auch sagt, „ihr Ende und Ziel“ bereits erreicht.⁷⁹⁹ Hinzu kommt, dass weder die Dichtungskritik im 10. Buch noch sonstige Stellen in der *Politeia* die behauptete Ergänzung in nennenswertem Umfang leisten. Es ist zwar richtig, dass Sokrates im Rahmen der Dichtungskritik im 10. Buch „handelnde Menschen“ als Gegenstand der mimetischen Dichtung definiert und dabei beklagt, dass der mimetische Dichter nicht für den umsichtigen und ruhigen Charakter geschaffen sei.⁸⁰⁰ Doch die einzige positive Vorgabe der Dichtungskritik besagt lediglich, dass nur Götterhymnen und Enkomien auf gute Menschen in die Idealpolis aufgenommen werden dürfen,⁸⁰¹ und fällt damit sogar hinter die Angaben im 3. Buch deutlich zurück. Die Annahme, mit der Dichtungskritik in Buch 10 löse Sokrates eine angekündigte Besprechung der Vorgaben für die Erzählungen über Menschen ein, führen somit ins Leere.

Demgegenüber besitzt die (unabhängig von Spekulationen über eine eventuelle nachträgliche Veröffentlichung von Buch 10) häufig vertretene Ansicht, die Dichtungskritik des 10. Buches sei eine Rechtfertigung der im Rahmen der musischen Erziehung der Wächter im 2. und 3. Buch getroffenen Maßnahmen, eine gewisse Plausibilität.⁸⁰² Sie kann sich auf

⁷⁹⁷ R. 392c1–c4: Οὐκοῦν περὶ γε ἀνθρώπων ὅτι τοιούτους δεῖ λόγους λέγεσθαι, τότε διομολογησόμεθα, ὅταν εὖρωμεν οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, ἕαντε δοκῇ ἕαντε μὴ τοιοῦτος εἶναι;

⁷⁹⁸ Der Text lautet an der infrage kommenden Stelle eben nicht, wie Reeve (1988, 222) übersetzt, dass man erst nach der Klärung der Natur der Gerechtigkeit und des gerechten Menschen zur Einigkeit darüber kommen werde, *welche* Erzählungen über Menschen erzählt werden sollen („Therefore we shall agree what stories are to be told about men when we have discovered the nature of justice ...“). Auch Guthrie (1975, 4.544 Anm. 2) modifiziert in seiner Paraphrase der Stelle – ohne Grundlage im Text – die vermeintliche Ankündigung so, dass sie auf den Inhalt der Dichtungskritik im 10. Buch passt: „[Plato] says [sc. in 392c] that we cannot confirm its harmful effects on human character and life until we have decided the main question of the true nature and effects of justice and injustice.“ Derselbe Übersetzungsfehler findet sich auch bei Cornford 1941, 78 und Vretska 1982, 170. Richtig dagegen Bloom ²1991, 70 und Schleiermacher ³1855, Bd. 3/1, 112. Vgl. jedoch Schleiermachers Konklusion in der Einleitung, ebd., 38.

⁷⁹⁹ R. 392c6: Τὰ μὲν δὴ λόγων πέρι ἔχεται τέλος.

⁸⁰⁰ R. 603c4–8; 604e1–6.

⁸⁰¹ R. 607a3–5.

⁸⁰² Vertreten wird diese Funktionsbestimmung bereits von Morgenstern 1794, 248: „iam plures affert rationes, quibus efficiatur, ut universae Poëseos insignis quaedam pars, omnis scil. Poësis μυμητική ... inepta appareat tum ad mores formandos, tum ad veram doctrinam tradendam.“ Ganz ähnlich Stallbaum

mehrere explizite Bezugnahmen stützen. Dazu zählt zunächst die Feststellung, es sei jetzt, nachdem die einzelnen εἶδη der Seele zerlegt worden sind, noch einleuchtender, dass jede Form von Dichtung, die mimetisch ist, nicht aufgenommen werden dürfe.⁸⁰³ Noch deutlicher ist der Bezug gegen Ende der Partie, wenn Sokrates die bisherige Argumentation mit den Worten zusammenfasst, man habe „damals“ zu Recht die Dichtung aus der Polis verbannt, wenn sie so beschaffen sei (sc. wie man jetzt gesehen habe).⁸⁰⁴ Die räumliche Trennung zwischen dem Urteil des 3. Buches und dessen angenommener Rechtfertigung im 10. Buch ließe sich dabei ohne Spekulationen über die Genese des Dialogs zum einen durch den von Sokrates selbst artikulierten Sachverhalt erklären, die Richtigkeit der Ablehnung mimetischer Dichtung zeige sich in voller Klarheit erst nach der Unterscheidung der einzelnen Teile oder Formen der Seele.⁸⁰⁵ Zum anderen haben *Politeia*-Interpreten auf die erkenntnistheoretischen und ontologischen Überlegungen in Buch 5 verwiesen,⁸⁰⁶ die eine weitere wichtige Voraussetzung für die Diskussion der Dichtung im 10. Buch seien.⁸⁰⁷

Nichtsdestoweniger muss man sich fragen, ob mit der Einschätzung der Dichtungskritik als Rechtfertigung früherer Äußerungen und Wertungen das funktionale Verhältnis zwischen Buch 10 und dem übrigen Dialog wirklich zutreffend erfasst ist. Merkwürdig ist vor dem Hintergrund dieser Annahme, dass der angenommene Rechtfertigungsbedarf nicht zu Beginn des Abschnitts benannt wird, wie dies an analogen Stellen des Dialogs geschieht.⁸⁰⁸ Die Dichtungskritik beginnt vielmehr mit Sokrates' betont positiver Feststellung, die Richtigkeit

1829, Bd. 3/1, 296: „... initio huius libri revertitur Socrates ad iudicium, quod libro secundo atque tertio de poetis proposuerat, accuratius exigendum et confirmandum.“ Mit der Dichtungskritik des 10. Buches, so bestimmt auch Wilamowitz 1920, 211 die Funktion der Partie, hat Sokrates „die Verwerfung der Poesie noch einmal abschließend eingeschränkt und begründet sie noch einmal“. Adam 1902, Bd. 2, 417, erklärt: „... the whole of the preceeding episode [sc. die Dichtungskritik im 10. Buch] is an ἀπολογία or defence of Plato's attitude towards Poetry in Books II and III.“ Muray 1997, 185, spricht mit Bezug auf das 10. Buch von Platons „need to justify the exclusion of poetry from his ideal state“. Auch für Annas 1981, 336, handelt es sich bei der Dichtungskritik im 10. Buch um „a better justification“ des in den Büchern 2 und 3 Gesagten.

⁸⁰³ R. 595a5–b1: παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα [sc. jede Form von mimetischer Dichtung] νῦν καὶ ἐναργέστερον, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, φαίνεται, ἐπεὶ δὴ χωρὶς ἕκαστα διήρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη.

⁸⁰⁴ R. 607b2–3: ... εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν τοιαύτην οὖσαν.

⁸⁰⁵ R. 595a5–7.

⁸⁰⁶ R. 474b3–480a13.

⁸⁰⁷ Siehe etwa Halliwell ²1993, 109.

⁸⁰⁸ Ein besonders auffälliges Beispiel ist der Anfang des 5. Buches, wo Adeimantos und Polemarchos Sokrates unterbrechen, um ihn zu einer Rechtfertigung der Bestimmung, dass die Wächter keinen Besitz haben, sondern alles miteinander teilen sollen (R. 449a7–450a2).

der Polis-Einrichtung leuchte ihm vor allem mit Blick auf die Dichtung ein.⁸⁰⁹ Platons Verwendung des konativen Imperfekts (ὀκίζομεν) anstelle etwa des Aorists oder des Perfekts könnte hier ein Hinweis auf den Sachverhalt sein, dass es sich bei dem gesamten Polisentwurf um ein Gedankenexperiment gehandelt hat.⁸¹⁰ Doch der hypothetische Aspekt der bisherigen Ausführungen zur idealen Polis wird bei der anschließenden Rekapitulation der früheren Ablehnung mimetischer Dichtung gerade nicht artikuliert. Statt anzukündigen oder auch nur anzudeuten, dass die im 3. Buch getroffenen Maßnahmen gerechtfertigt werden müssten, erklärt Sokrates im 10. Buch vielmehr, es scheine jetzt „noch einleuchtender“ (νῦν καὶ ἐναργέστερον ... φαίνεται), dass diese Dichtungsform unter keinen Umständen aufgenommen werde dürfe.⁸¹¹ Die komparative Formulierung bringt dabei zum Ausdruck, dass die Richtigkeit dieser Maßnahme nicht erst mit der Dichtungskritik im 10. Buch gezeigt wird, sondern bereits früher einleuchtend war. Die Richtigkeit der Ablehnung mimetischer Dichtung wird zu Beginn des 10. Buches mithin nicht als erklärungsbedürftige Behauptung, sondern als nunmehr evidente Tatsache präsentiert.

Die einzige Stelle, an der Sokrates im 10. Buch von einer Rechtfertigung oder Verteidigung der Ablehnung mimetischer Dichtung im 3. Buch zu sprechen scheint, ist die Formulierung, mit der Sokrates im letzten Teil der Dichtungskritik einen zusammenfassenden Rückblick einleitet. Der betreffende Satz (*R.* 607b1–3) sei deshalb zitiert: Ταῦτα δὴ, ἔφην, ἀπολελογήσθω ἡμῖν ἀναμνησθεῖσιν περὶ ποιήσεως, ὅτι εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν τοιαύτην οὖσαν. So lautet zumindest der von den meisten Herausgebern gedruckte Text.⁸¹² Sokrates würde hier somit in Bezug auf das Vorangegangene erklären: „Das also sei von uns zur Rechtfertigung gesagt ...“ (Ταῦτα δὴ ... ἀπολελογήσθω ...). Zwei der besten primären Handschriften, der Codex Parisinus aus dem 9. und der Venetus aus dem 12. Jahrhundert, haben jedoch nicht ἀπολελογήσθω, sondern ἀπολελογίσθω, das „aufzählen“, „in Erwägung ziehen“ oder überhaupt „darlegen“ bedeutet.⁸¹³ Die Lesart ἀπολελογήσθω

⁸⁰⁹ *R.* 595a1–3: πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα περὶ αὐτῆς ἐννοῶ, ὡς παντὸς ἄρα μᾶλλον ὀρθῶς ὀκίζομεν τὴν πόλιν, οὐχ ἥκιστα δὲ ἐνθυμηθεὶς περὶ ποιήσεως λέγω.

⁸¹⁰ Vgl. Ferguson 1957, 69. Halliwell ²1993, 105 spricht zutreffend von einer „hypothetical exercise in the ‚foundation‘ of a city“.

⁸¹¹ *R.* 595a5–7.

⁸¹² Genannt seien neben Slings Bekker, Jowett/Campbell, Adam, Burnet, Halliwell und Murray.

⁸¹³ Vgl. *LSJ*, s.v.; Adam 1902, Bd. 2, 417. Eine dritte unter den primären Handschriften, der Codex Vindobonensis aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, hat ἀπολελογείσθω, wobei es sich bei der sonst nicht belegten Endung -είσθω vermutlich um eine Verwechslung mit der präsentischen Form des Imperativs handelt; derlei grammatische Fehler treten in dieser Handschrift nicht selten auf; vgl. Boter 1989, 217–222.

findet sich dagegen nur in einer einzigen sekundären Handschrift von Bedeutung, nämlich in dem Codex Scorialensis aus dem 13. oder dem 14. Jahrhundert, der seinerseits auf den Codex Venetus zurückgeht.⁸¹⁴ Der textkritische Befund stellt sich so dar:⁸¹⁵ Folgende Gründe sprechen dafür, dass ἀπολελογίσθω der authentische Text ist: ἀπολελογίσθω ist in zwei der besten Primärhandschriften belegt und muss aufgrund seiner relativen Seltenheit gegenüber ἀπολελογήσθω als die *lectio difficilior* gelten.⁸¹⁶ In dem zurückliegenden Text hat Sokrates seine Erörterungen nicht als Rechtfertigung für die in früheren Büchern getroffenen Maßnahmen, sondern als „Anklage“ bezeichnet – so etwa zu Beginn der Teilpartie, die dem zitierten Satz unmittelbar vorausgeht. Dabei impliziert die betreffende Formulierung „Gewiss haben wir noch nicht das Größte [sc. das größte Übel o.ä.] an ihr [sc. der Dichtung] angeklagt“,⁸¹⁷ dass nicht nur das Folgende eine Anklage ist. Zu dem passt weiter, dass Sokrates nach dem hier in Frage stehenden Satzkomplex die Möglichkeit anspricht, dass die – personifizierte – Dichtung ihrerseits ihn und Glaukon „einer gewissen Härte und Bildungslosigkeit“ anklagen könnte.⁸¹⁸ Nachdem die eigene Anklage abgeschlossen ist,⁸¹⁹ soll also nunmehr einer möglichen Gegenanklage den Boden entzogen werden. Auch die anschließende Aufforderung an die mimetische Dichtung oder deren Vertreter, sich zu verteidigen,⁸²⁰ harmoniert besser mit der Annahme, dass die Dichtungskritik als Anklage und nicht als Rechtfertigung konzipiert ist.⁸²¹ Ferner stimmt die partizipiale Ergänzung

Zur Einteilung der *Politeia*-Codices in primäre und sekundäre Handschriften siehe ebenfalls Boter 1989, 6–22.

⁸¹⁴ Siehe hierzu Boter 1989, 219.

⁸¹⁵ Vgl. zum Folgenden die Auflistung der jeweiligen Argumente für ἀπολελογίσθω bzw. ἀπολελογήσθω bei Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458.

⁸¹⁶ Adam 1902, Bd. 2, 417, der von der Richtigkeit von ἀπολελογήσθω überzeugt ist, erklärt unter Verweis auf R. 607d4, wo die Handschriftentradition zwischen ἀπολογισαμένη in den primären Handschriften und ἀπολογησαμένη bzw. ἀπολογησομένη in einigen sekundären geteilt ist, dass die dort angenommene Korruption von ἀπολογη- in ἀπολογι- nicht ungewöhnlich sei. Allerdings lässt sich ebenfalls zeigen, etwa in R. 518b1, wo einige sekundäre Handschriften eindeutig richtig εὐδαιμονίσειεν gegenüber εὐδαιμονήσειε(v) in den primären Handschriften haben, dass eine Korruption von -ισ- in -ης- ebenso denkbar ist; vgl. Boter 1989, 219.

⁸¹⁷ R. 605c6: Οὐ μέντοι πῶ τό γε μέγιστον κατηγορήκαμεν αὐτῆς.

⁸¹⁸ R. 607b3–5: προσείπωμεν δὲ αὐτῇ, μὴ καὶ τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγνῶ, ὅτι ...

⁸¹⁹ Dieser Aspekt wird durch die perfektive Formulierung in ταῦτα δὴ ἀπολελογίσθω bzw. ἀπολελογήσθω zur Sprache gebracht. Vgl. hierzu die Anmerkung von Murray 1996, 230 mit Verweis auf Hdt. 1, 92, 24: καὶ περὶ μὲν ἀναθημάτων τοσαῦτα εἰρήσθω.

⁸²⁰ R. 607d3–e1.

⁸²¹ Wie Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458 zu genau der gegenteiligen Auffassung gelangen und die Forderung an die personifizierte Dichtung, sich selbst zu verteidigen, als Argument für ἀπολελογήσθω werten können, erschließt sich dem Verfasser dieser Arbeit nicht.

ἀναμνησθεῖσιν περὶ ποιήσεως nicht gut mit Annahme überein, der ganze Zweck der Partie sei eine Rechtfertigung der früheren Äußerungen, denn die Formulierung „die wir uns erinnerten“ klingt nicht danach, dass die erneute Beschäftigung mit dem Thema Dichtung durch einen Rechtfertigungsdruck erzwungen ist, sondern dürfte vielmehr zum Ausdruck bringen, dass sie durch eine freiwillige Absicht motiviert ist. Ist ἀπολελογίσθω korrekt, lässt sich die Korruption ἀπολελογήσθω im Codex Scorialensis entweder als Diktatfehler durch Itazismus oder als mißverstandene Korrektur gut erklären. Diese Handschrift enthält an vielen Stellen Lesarten, die vermutlich absichtliche Änderungen des überlieferten Textes sind,⁸²² und in diesem Fall könnte die anschließende Rede von der Verteidigung der Dichtung (insbesondere R. 607d4 ἀπολογησαμένη bzw. R. 608a2 ἀπολογήσασθαι) den Schreiber zu der leichten Änderung von ἀπολελογίσθω in ἀπολελογήσθω geführt haben. So weit die Argumente zugunsten von ἀπολελογήσθω.

Für das schlechter bezeugte ἀπολελογήσθω freilich lassen sich auch manche Argumente anführen: Der anschließende ὅτι-Satz „dass wir sie [sc. die Dichtung] damals zu Recht aus der Polis fortschickten, wenn sie so beschaffen ist“ (R. 607b2–3: ὅτι εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν τοιαύτην οὖσαν) passt nach der Auffassung einiger älterer Kommentatoren besser als Inhaltsangabe zu ἀπολελογήσθω als zu ἀπολελογίσθω.⁸²³ Demnach würde die entscheidende Information des ὅτι-Satzes in der nunmehr gewonnenen Überzeugung bestehen, dass die Dichtung damals *zu Recht* aus der Polis verbannt wurde. Als Unterstützung dieser Interpretation könnte außerdem Sokrates' anschließende Begründung angeführt werden: „die Argumentation zwang uns dazu“ (R. 607b3: ὁ γὰρ λόγος ἡμᾶς ἤρει). Dieser Satz wäre dann im Sinne einer weiteren Rechtfertigung des eben bestätigten Urteils zu verstehen. Nimmt man somit an, dass der Codex Scorialensis den korrekten Text bietet, lässt sich das in den Codices Parisinus und Venetus überlieferte ἀπολελογίσθω seinerseits problemfrei als Diktatfehler durch Itazismus erklären.⁸²⁴ Zugunsten der Lesart des Codex Scorialensis hat man des Weiteren erklärt, ἀπολελογήσθω sei „a more natural and appropriate expression“,⁸²⁵ sowie schließlich, dass Sokrates' Haltung gegenüber Homer im Rahmen der Dichtungskritik grundlegend apologetisch sei.⁸²⁶

⁸²² Vgl. hierzu die Beschreibung von Sc. bei Boter 1989, 217–222. Boter stellt fest, dass „[i]n many places Sc. offers a variant reading which looks like a deliberate change of the transmitted text“ (221), und gelangt andernorts zu dem Schluss, dass der Text von Sc. „[i]n some cases ... certainly conjectural“ sei (219).

⁸²³ Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458; Adam 1902, Bd. 2, 417.

⁸²⁴ Für ähnliche Diktatfehler durch Itazismus in diesen Handschriften siehe Boter 1989, 87 und 97.

⁸²⁵ Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458; zustimmend Adam 1902, Bd. 2, 417.

⁸²⁶ Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458.

Von diesen Argumenten für ἀπολελογήσθω können Urteile darüber, was „natürlich“ und „passend“ sei, das wenigste Gewicht für sich beanspruchen, wenn nicht zugleich dargelegt wird, warum die eine Lesart natürlicher oder passender sei als die andere. Auch der Hinweis auf Sokrates' angebliche apologetische Haltung gegenüber Homer ist problematisch. Selbst wenn die zu Beginn der Partie zum Ausdruck gebrachten Gefühle von Liebe und Ehrfurcht (φιλία καὶ αἰδώς) gegenüber Homer (R. 595b9–10) tatsächlich aufrichtig gemeint sein sollten, machen sie die Kritik nicht automatisch apologetisch. Die Funktion dieser Angabe dürfte vielmehr, wie Sokrates im selben Atemzug selbst klarstellt, darin liegen zu betonen, dass man sich von einer solchen affektiven Zuneigung nicht beirren lassen dürfe, sondern sich stets von den Argumenten leiten lassen solle.⁸²⁷ So fallen unter den genannten Argumenten für ἀπολελογήσθω letztlich nur der ὅτι-Satz und der anschließende γάρ-Satz ins Gewicht. Es gibt jedoch eine problematische Prämisse der oben skizzierten Interpretation des ὅτι-Satzes, nämlich dass dieser Satz im Sinne einer Epexegeze zu ταῦτα δὴ (R. 607b1) entweder direktes Objekt von ἀπολελογήσθω ist oder ein direktes Zitat einleitet.⁸²⁸ Denkbar wäre nämlich ebenso, dass der ὅτι-Satz nicht von ἀπολελογήσθω bzw. ἀπολελογίσθω, sondern von ἀναμνησθεῖσιν abhängt. Der gesamte Satzkomplex müsste dann aber so übersetzt werden: „Dieses also soll von uns zur Rechtfertigung (ἀπολελογήσθω) bzw. zusammenfassend (ἀπολελογίσθω) gesagt sein, die wir uns hinsichtlich der Dichtung daran erinnerten, dass wir sie ja damals zu Recht aus der Polis wiesen.“ Wenn diese Zuordnung des ὅτι-Satzes stimmt, entfällt er mithin als Argument für ἀπολελογήσθω. Welche Konstruktion ist nun die wahrscheinlichere? Folgende Überlegungen sprechen für eine Zuordnung des ὅτι-Satzes zu ἀναμνησθεῖσιν: Wenn der ὅτι-Satz nicht von ἀναμνησθεῖσιν abhängt, liegt hier ein absoluter Gebrauch von ἀναμνησθεῖσιν vor. Diese Konstruktion ist bei Platon jedoch sonst nicht belegt. Geläufig ist hingegen die Konstruktion ἀναμνησθεῖσιν, ὅτι ...⁸²⁹ Die adverbiale Ergänzung περὶ ποιήσεως bezeichnet demnach nicht das Objekt von

⁸²⁷ Siehe Sokrates' anschließende erläuternde Erklärung (R. 595c2–3): ... οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῥητέον.

⁸²⁸ Beide Konstruktionen finden sich bei Platon, wenn auch nicht in der *Politeia*, wo entweder τοῦτο ... ὅτι oder, seltener, τόδε ... ὅτι verwendet wird. τόδε ... ὅτι wird in der *Politeia* sieben Mal verwendet (398c11–d1, 400c7, 472b3, 505b5, 517c7, 536c7, 545c9–d1), τοῦτο ... ὅτι insgesamt siebzehn Mal (336c4, 341d1, 346e3, 360c5, 377a9, 392c9, 394b6, d1, 423d2, 441a8, d6, 452d6, 457b4, 503b4, 526a6, 555c7, 598b7). ταῦτα ... ὅτι ist dagegen in der *Politeia* kein einziges Mal belegt.

⁸²⁹ Siehe etwa R. 472b3, 603d3 sowie *Phlb.* 24c1, *Grg.* 513d1, *Lys.* 215c5, 210e6, *Phaedr.* 273a3, *Euthd.* 295d3, *Soph.* 266d8, *Tim.* 62a1, 64a7, *Legg.* 649b8, 672c5.

ἀναμνησέσθαι, sondern vielmehr den Bereich, dem das Objekt angehört.⁸³⁰ Die gesamte Aussage „..., die wir uns hinsichtlich der Dichtung daran erinnerten, dass wir sie ja damals zu Recht aus der Polis wiesen“ ließe sich problemfrei als zum Teil wörtliche Rekapitulation dessen verstehen, was zu Beginn des 10. Buches bereits gesagt wurde. Dort erklärte Sokrates, er sehe nicht zuletzt hinsichtlich der Dichtung (περὶ ποιήσεως) insofern ein, dass die imaginäre Idealpolis in jeder Hinsicht „richtig“ (ὀρθῶς) eingerichtet sei, als „jede Art von Dichtung, die mimetisch ist“, auf keinen Fall aufgenommen werde.⁸³¹ Schon zu Beginn der Dichtungskritik ist also klar, dass mimetische Dichtung nicht aufgenommen werden darf. So könnte Sokrates gegen Ende der Dichtungskritik (sc. in *R.* 607b1–3) mit Bezug auf den Anfang der Partie treffend sagen, dass man sich dort hinsichtlich der Dichtung in Erinnerung gerufen habe, dass sie, „wenn sie so beschaffen ist“, „zu Recht“ (εἰκότως) aus der Polis verwiesen wurde. Mit der adverbialen Qualifizierung „zu Recht“ (εἰκότως) würde er dabei die ursprüngliche Formulierung „richtig“ (ὀρθῶς) wiederaufgreifen, während die Einschränkung „wenn sie so beschaffen ist“ (τοιαύτην οὖσαν), d.h. wenn sie mimetisch ist, eine Reminiszenz der partitiven Formulierung „jede Art [sc. von Dichtung], die mimetisch ist“ (αὐτῆς ὅση μιμητική), wäre. Insgesamt legen die Indizien demnach den Schluss nahe, dass der ὅτι-Satz nicht Objektsatz von ἀπολελογίσθω bzw. ἀπολελογήσθω, sondern von ἀναμνησθεῖσιν ist.

Trifft diese Annahme zu, so hat sie zwar keine direkten Konsequenzen für die Frage, ob ἀπολελογίσθω oder ἀπολελογήσθω die richtige Lesart ist, denn beide Lesarten (Aufzählung bzw. Rechtfertigung) sind trotz des Wegfalls des vermeintlichen Objektsatzes und bei nunmehr alleinigem Bezug dieses Satzes auf das Vorhergehende gleichermaßen möglich. Die Zuordnung des ὅτι-Satzes zu ἀναμνησθεῖσιν hat allerdings indirekte Folgen für die Entscheidung zwischen ἀπολελογίσθω und ἀπολελογήσθω. Denn mit dem Wegfall des angenommenen Objektsatzes, entfällt zugleich das wichtigste Argument zugunsten von ἀπολελογήσθω, nämlich dass der vermeintliche apologetische Inhalt des ὅτι-Satzes zu ἀπολελογήσθω besser passe. Als Argument für ἀπολελογήσθω bleibt somit nur der folgende γάρ-Satz (*R.* 607b3). Was diesen angeht, so könnte er ungeachtet der hier vertretenen Zuordnung und mithin auch der neuen Bedeutung des ὅτι-Satzes tatsächlich apologetisch gemeint sein. Angesichts des unverzagten Bekenntnisses zu den bisherigen Ergebnissen (ταῦτα δὲ ...), das Sokrates in diesem Passus zur Sprache bringt, ist es jedoch

⁸³⁰ Eine solche Konstruktion liegt etwa in *Men.* 81c7–9 vor: οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Für vergleichbare Konstruktionen – mit bloßem Genitiv – siehe *Euthd.* 295d3, *Soph.* 266d8 und *Tim.* 64a7.

⁸³¹ *R.* 595a1–5.

wahrscheinlicher, dass der γάρ-Satz weniger eine apologetische als vielmehr eine bestätigende Funktion hat.⁸³²

Blickt man nun auf die jeweiligen Argumente zugunsten von ἀπολελογίσθω bzw. ἀπολελογήσθω zurück, so erscheint die Indizienlage insgesamt nicht länger „almost balanced“, wie Jowett und Campbell meinten,⁸³³ sondern lässt eher auf ἀπολελογίσθω als die korrekte Lesart schließen. Damit hätte die Interpretation der Dichtungskritik als Rechtfertigung der Maßnahmen der musischen Wächtererziehung ihre wesentlichste Grundlage verloren.

Aber wenn nicht in einer Rechtfertigung der Zensurmaßnahmen im 3. Buch, worin besteht dann die Funktion der Dichtungskritik im 10. Buch?

II.9.2. Die Dichtungskritik als Fortsetzung von Sokrates' Erörterung praktischer Konsequenzen der Argumentation für das Gerechthein

Die Formulierung, mit der die Dichtungskritik im 10. Buch beginnt, bietet keine Grundlage für die Annahme, sie sei als Nachtrag oder Appendix konzipiert. Anders als etwa bei den langen Exkursen der Bücher 5 bis 7, die ausdrücklich als solche bezeichnet werden,⁸³⁴ oder bei anderen Neuansätzen oder sonstigen thematischen Übergängen,⁸³⁵ finden sich zu Beginn der Dichtungskritik in Buch 10 keine Hinweise darauf, dass mit diesem Abschnitt ein Exkurs oder eine Appendix beginnt.⁸³⁶ Die durch den Anfang eines neuen Buches suggerierte Zäsur ist trügerisch, denn die überlieferte Einteilung der *Politeia* in zehn Bücher geht aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf Platon zurück.⁸³⁷ Die Wendung καὶ μὴν, mit der das 10.

⁸³² Auch an den übrigen Stellen der *Politeia*, an denen Sokrates die Argumentation metaphorisch als leitende oder führende Kraft beschreibt, handelt es sich nicht um Rechtfertigungen des Geäußerten, sondern um Bekundungen einer methodischen Überzeugung. Siehe *R.* 365d2; 394d8–9; 440b5 und vgl. Halliwell ²1993, 108 und 139.

⁸³³ Jowett/Campbell 1894, Bd. 3, 458.

⁸³⁴ Siehe *R.* 449a7–c5 bzw. 543c4–6.

⁸³⁵ Vgl. etwa die Markierung des Übergangs zwischen den Gesprächsteilen des ersten und zweiten Buches (*R.* 357a1–2: τὸ δ' ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, προοίμιον), die deutliche Trennung der jeweiligen Teile der Wächtererziehung (*R.* 392c6–7; 398c1–2; 399e5–8–9, oder den expliziten Neuansatz nach der Wächtererziehung (*R.* 412b8–9: Εἶεν, ἦν δ' ἐγὼ τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τί ἂν ἡμῖν διαίρετόν εἴη;).

⁸³⁶ Vgl. Blößner 1997, 245 Anm. 698.

⁸³⁷ Aristoteles kennt die überlieferte Bucheinteilung nicht. Seit Aristophanes aus Byzanz wurde der Dialog in sechs Bücher gegliedert, die Unterteilung der *Politeia* in zehn Bücher ist hingegen erst seit Thrasyllus belegt, und in der *Politeia*-Forschung herrscht weitgehend Konsens darüber, dass die Einteilung in zehn Büchern auf ihn zurückgeht; vgl. etwa Vretska ²1982, 25 Anm. 16. Über die ursprüngliche Gliederung des Werks lässt sich nichts Sicheres sagen; vgl. hierzu Schleiermacher ³1855, Bd. 3/1, 6; Wilamowitz ²1920, 180; Erler 2007, 204; Rowe 2006, 20 Anm. 1.

Buch beginnt, bringt vielmehr eine Kontinuität zwischen dem Anfang dieses Buches und dem Ende des 9. Buches zum Ausdruck.⁸³⁸ Platon gebraucht diese Wendung in der *Politeia* als Ausdruck einer mitunter adversativen, vorwiegend aber affirmativen Weiterführung der Argumentation, die in der Regel auf eine Bejahung des bisher Geäußerten folgt.⁸³⁹ So auch in diesem Fall, wo καὶ μὴν von der Zustimmung Glaukons im vorausgegangenen Satz (R. 592b6: εἰκός γ', ἔφη) abhängt und somit eine unmittelbare Fortsetzung der Argumentation einleitet.⁸⁴⁰ Dies zeigt sich auch daran, dass der Gegenstand der Argumentation, die imaginäre Idealpolis, weiterhin der gleiche bleibt und lediglich mit einem Pronomen festgehalten werden muss.⁸⁴¹

Anders als viele Interpreten bislang angenommen haben, ist die Dichtungskritik also keine isolierte Appendix, sondern Teil einer fortlaufenden Argumentation. Um ihre Funktion im Dialog zu bestimmen, soll deshalb zunächst ihr unmittelbarer Kontext, die Erörterungen am Ende des 9. Buches, kurz rekapituliert werden: Ausgehend von der Bilanz des bisherigen Gesprächs, das gerechte Leben sei in jeder Hinsicht besser als das ungerechte, zieht Sokrates am Ende des 9. Buches die lebenspraktische Schlussfolgerung, dass der einsichtige Mensch mit all seinen Kräften danach streben werde, nur solche Tätigkeiten auszuüben, die seine Seele einem gerechten Zustand zuführten bzw. diesen Zustand aufrecht erhielten; bei diesem Unterfangen könne ihm die erörterte Idealpolis als Paradigma einer gerechten inneren πολιτεία dienen.⁸⁴² An dieser Stelle fährt Sokrates nun im unmittelbaren Anschluss mit der folgenden Erklärung fort: Dass sie – die imaginierte Polis – „auf jeden Fall richtig eingerichtet ist“, zeige sich an vielen anderen Aspekten, vor allem aber im Hinblick auf die Dichtung: Es sei nämlich jetzt noch deutlicher, dass „jede Form von Dichtung, die mimetisch

⁸³⁸ Siehe Denniston ²1950, 351: „Except for an isolated apodotic example ..., καί in καὶ μὴν seems always to be copulative“; vgl. ferner etwa A. Pr. 459.

⁸³⁹ Eine besonders enge Parallele zu dem Übergang zwischen dem Ende des 9. und dem Beginn des 10. Buches bietet die folgende Stelle im 7. Buch (525c7–d3): Nachdem Glaukon dort Sokrates' Forderung zugestimmt hat, dass die künftigen Herrscher Mathematik studieren müssten, setzt Sokrates diese Überlegung unmittelbar fort, wobei Platon ihn fast dieselbe Formulierung wie zu Beginn des 10. Buches verwenden lässt: Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, νῦν καὶ ἐννοῶ, ῥηθέντος τοῦ περὶ τοὺς λογισμοὺς μαθήματος, ὡς κομψόν ἐστι καὶ πολλαχῇ χρήσιμον ἡμῖν πρὸς ὃ βουλόμεθα, ἐὰν τοῦ γνωρίζειν ἕνεκά.

⁸⁴⁰ Gegen Else 1972, 21, der keine „visible direct connection either with Book 8 or with anything that follows“ sieht und dem Übergang zwischen Buch 9 und 10 den Charakter eines abrupten Hiatus bescheinigt. Ähnlich bereits Nettleship ²1901, 340, der den Übergang für „sudden and unnatural“ hält.

⁸⁴¹ R. 595a1–2: Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα περὶ αὐτῆς ἐννοῶ ...

⁸⁴² R. 591c1–592b3.

ist, auf keine Weise aufgenommen werden dürfe“.⁸⁴³ Im Folgenden widmet sich Sokrates dann einer umfassenden Erörterung dieser Behauptung.⁸⁴⁴ Dabei ist von zentraler Bedeutung der Gedanke, dass mimetische Dichtung eine schädliche Wirkung auf die seelische πολιτεία eines Menschen habe.⁸⁴⁵ Konsequentermaßen müsse sich jeder Zuhörer aus Sorge um die eigene innere πολιτεία vor ihr hüten.⁸⁴⁶ Der mimetischen Dichtung wird also eine ähnliche dem Glück abträgliche Wirkung zugeschrieben wie dem ungerechten Handeln.⁸⁴⁷ Die inhaltliche Verklammerung der Dichtungskritik mit dem unmittelbar vorausgegangenen Abschnitt zeigt sich besonders deutlich in der Paränese, mit der die Partie endet. Dort wird Glaukon von Sokrates ermahnt, die Bemühung um Gerechtigkeit und die übrige ἀρετή nicht zu vernachlässigen, indem er sich „weder durch Anerkennung noch Geld noch irgendeine Form von politischer Macht und eben auch nicht durch Dichtung“ mitreißen (ἐπαρθῆναι) lasse.⁸⁴⁸ Dabei scheint sich „Anerkennung“ auf R. 592a1–4, „Geld“ auf R. 591d5–8, „politische Macht“ auf R. 592a5–8 zu beziehen, so dass sich ein (nur durch eine minimale Umstellung der Reihenfolge variierter) direkter Bezug auf das Ende von Buch 9 ergibt. Mimetische Dichtung gehört demnach in die Kategorie vermeintlicher Güter, die in Wirklichkeit das Glück gefährden können, weil sie, wenn man sich von ihnen „mitreißen“ oder verleiten lasse und dadurch das Streben nach Gerechtigkeit und ἀρετή vernachlässige, eine schlechte πολιτεία in der Seele eines Menschen herbeiführten.

Unter den in der Schlussparänese der Dichtungskritik aufgeführten vermeintlichen Gütern schreibt Sokrates nun der mimetischen Dichtung besondere Bedeutung zu. Das wird zunächst an der emphatischen Konjunktion οὐδέ γε fassbar, mit der die mimetische Dichtung vor den anderen jeweils durch οὔτε ... οὔτε ... οὔτε getrennten vermeintlichen Gütern herausgehoben wird.⁸⁴⁹ Dies entspricht Sokrates' einleitender Erklärung, die Richtigkeit der skizzierten

⁸⁴³ R. 595a1–5: παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα νῦν καὶ ἐναργέστερον, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, φαίνεται, ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διήρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη.—Τὸ ποῖον; ἔφη.—Τὸ μηδαμῇ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὅση μιμητική.

⁸⁴⁴ Vgl. den kausalen Anschluss (γάρ) in R. 595a6.

⁸⁴⁵ R. 605b7–8: ... καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν ...

⁸⁴⁶ R. 608a7–b1: ... εὐλαβητέον αὐτὴν [sc. τὴν ποίησιν] ὃν τῷ ἀκροωμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι ...

⁸⁴⁷ Vgl. R. 588e–589b6.

⁸⁴⁸ R. 608b5–8: οὔτε τιμῇ ἐπαρθέντα οὔτε χρήμασιν οὔτε ἀρχῇ οὐδεμιᾷ οὐδέ γε ποιητικῇ ἄξιον ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς.

⁸⁴⁹ Vgl. R. 499b2 und siehe Halliwell ²1993, 158 sowie Murray 1996, 233–234; Denniston ²1950, 156. Siehe außerdem Wilamowitz 1920, 211, der die Konstruktion als kopulativen Vergleich bezeichnet: So wenig wie man sich durch Ehre, Geld und Herrschaft hinreißen lassen darf, so wenig darf man es durch Dichtung geschehen lassen.

Idealpolis leuchte ihm „nicht am wenigsten“ (οὐκ ἥκιστα) ein, wenn er daran denke, dass man in keiner Weise mimetische Dichtung in sie aufnehme.⁸⁵⁰ Wie die folgenden Überlegungen zeigen, wird die mimetische Dichtung mit dieser Erklärung als Gegenstück zur „tierhaften“ Lust eingeführt: Unter den am Ende von Buch 9 genannten vermeintlichen Gütern galt für Anerkennung und Geld, wie oben gezeigt,⁸⁵¹ dass sie nur dann eine mögliche Bedrohung darstellten, wenn sie fälschlicherweise als Konstituenten des guten Lebens betrachtet und daher in unmäßiger Form angestrebt würden. So bewirkten sie nämlich eine Stärkung der affektiven Triebe und können dadurch die Harmonie der Seele bzw. die Bemühung gefährden, diese herzustellen. Für die weiteren vermeintlichen Güter tierhafte Lust und politische Macht galt dieses Gebot der Mäßigung hingegen nicht. Beides wird der einsichtige Mensch aus Sorge um die Harmonie seiner Seele konsequent und ausnahmslos meiden. Was nun die mimetische Dichtung betrifft, gilt dasselbe offenbar auch für sie: An der eben zitierten Stelle zu Beginn des 10. Buches erklärt Sokrates mit Nachdruck, dass *jede* Form von Dichtung, die mimetisch ist, „in keiner Weise“ (μηδαμῇ) in die imaginäre Idealpolis aufgenommen werden dürfe.⁸⁵² Von der Möglichkeit eines moderaten Genusses von mimetischer Dichtung analog zum geforderten maßvollen Umstand mit Geld oder Anerkennung ist hingegen nirgendwo die Rede. Sokrates sieht bis zuletzt keinen ‚mittleren Weg‘ o.ä. vor. Die Erklärung, man werde sich von der mimetischen Dichtung notfalls mit Gewalt fernhalten,⁸⁵³ impliziert vielmehr eine radikale und absolute Absage. Diese findet wiederum ihre Entsprechung in der Forderung an Glaukon, *nur* Götterhymnen und Enkomien auf gute Menschen in seine Polis aufzunehmen,⁸⁵⁴ sowie in dem imaginären Verbannungsprozess, den Sokrates und Glaukon gegen die personifizierte mimetische Dichtung führen.⁸⁵⁵ Die exklusive, keine Ausnahmen zulassende Ablehnung wird auch nicht dadurch modifiziert oder gemildert, dass Sokrates zu Beginn des Abschnitts andeutet, das Wissen um die Natur der mimetischen Dichtung könne wie ein Gegengift oder Heilmittel (φάρμακον) den Zuhörer vor der zersetzenden Wirkung dieser Dichtung schützen bzw. von ihr heilen.⁸⁵⁶ Gleiches gilt für die entsprechenden gelegentlichen

⁸⁵⁰ R. 595a5. Dass der mimetischen Dichtung unter den anderen vermeintlichen Gütern von Sokrates besondere Bedeutung beigemessen wird, zeigt sich auch an dem beträchtlichen Umfang der Erörterung, die ihr in der *Politeia* gewidmet wird.

⁸⁵¹ Kap. II.8.

⁸⁵² R. 595a1–b1.

⁸⁵³ R. 607e4–6.

⁸⁵⁴ R. 607a3–5.

⁸⁵⁵ Vgl. R. 605c6; 607b1.

⁸⁵⁶ R. 595b5–7: λῶβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα. Die Vorstellung, man könne sich durch Wissen um das

Andeutungen, dass eine ganz kleine Zahl an Menschen aufgrund ihres Wissens um die Beschaffenheit und Wirkungsweise der mimetischen Dichtung vor eben dieser Wirkung geschützt sei.⁸⁵⁷ Denn weder das eine noch das andere führt Sokrates zu dem Schluss, es gelte, sich die entsprechende Einsicht in die Natur der mimetischen Dichtung anzueignen, um auf diese Weise gegen deren schädlichen Effekte gleichsam immunisiert mimetische Dichtung genießen zu können. Freilich erklärt Sokrates am Ende des Abschnitts, wie es scheint, mit Bezug auf das genannte potentielle Gegengift: „Wir werden ihr [sc. der Dichtung] zuhören, indem wir uns selbst das gegenwärtige Argument als Zaubergesang vorsingen und uns somit davor hüten, wieder in die kindische und allenthalben verbreitete Liebe [sc. zur Dichtung] zurückzufallen.“⁸⁵⁸ Dies dürfte allerdings keine positive Aufforderung zum Dichtungskonsum bei gleichzeitiger Impfung gegen deren schädlichen Eigenschaften sein. Hinter der futurischen Formulierung (ἀκροασόμεθ' αὐτῆς ...) steht vielmehr folgender Gedanke: Wer für die Harmonie seiner Seele Sorge tragen wolle, müsse sich nach den Ergebnissen der Analyse von Wesen und Wirkung der mimetischen Dichtung von dieser Dichtung fernhalten.⁸⁵⁹ Da nun eine wirkliche Verbannung mimetischer Dichtung offenbar nicht in Sicht ist – zumindest wird eine solche Möglichkeit in der *Politeia* nicht erörtert –, scheint Sokrates mit der zitierten Erklärung dem Umstand Rechnung tragen zu wollen, dass er und Glaukon in ihrer wirklichen Lebenswelt auch weiterhin mit mimetischer Dichtung konfrontiert sein werden. Im Rahmen des von Sokrates und Glaukon im Gedanken angestrebten Prozesses soll die mimetische Dichtung aber, so das ausdrücklich formulierte Ziel des Prozesses, vollständig aus der Idealpolis verbannt werden, solange niemand ihren Nutzen nachgewiesen hat.⁸⁶⁰ Für die „gesüßte“ (ἡδυσμένη) mimetische Dichtung (R. 607a5–6) gilt somit dasselbe, was in Buch 9 für die „tierhafte“ und „unvernünftige“ Lust galt: Wie der einsichtige Mensch in keiner Weise sein Leben auf diese Lust ausgerichtet leben wird, weil er damit die Harmonie seiner Seele in Gefahr brächte,⁸⁶¹ so gehört auch die lusterzeugende mimetische Dichtung grundsätzlich nicht in die wohlgeordnete Polis hinein, weil sie das schlechte und unvernünftige Element der Seele „nährt“, das vernünftige hingegen

Wesen der mimetischen Dichtung gegen deren Wirkung schützen, taucht am Ende des Abschnitts (R. 608a3–b2) wieder auf; dazu siehe Murray 1996, 233.

⁸⁵⁷ Siehe R. 605c7–8; 606b5–6.

⁸⁵⁸ R. 608a3–5: ἀκροασόμεθ' αὐτῆς ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπὶ δὴν, εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικὸν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα.

⁸⁵⁹ R. 608a7–b1.

⁸⁶⁰ Siehe R. 607c3–6.

⁸⁶¹ R. 591c5–7, zitiert in Anm. 727.

„zerstört“.⁸⁶² Dass es die Fähigkeit der mimetischen Dichtung ist, beim Zuhörer Lust hervorzurufen, um derentwillen Sokrates sie in erster Linie kritisiert, wird an mehreren Stellen des Abschnitts deutlich gemacht.⁸⁶³ Zudem geht dies aus Sokrates' Personifizierung der mimetischen Dichtung als verführender Hetäre und „Freundin“ (ἑταῖρα καὶ φίλη) hervor.⁸⁶⁴ Deshalb übernimmt die mimetische Dichtung in dem bereits zitierten abschließenden Katalog vermeintlicher Konstituenten des Glücks gegenüber den vergleichsweise harmlosen vermeintlichen Gütern Geld, Anerkennung und Macht gleichsam den Platz des gefährlichsten Kandidaten des Katalogs, der „tierhaften“ und „unvernünftigen“ Lust.⁸⁶⁵

Auf diese Weise setzt die Dichtungskritik die in der Schlusspartie des 9. Buches zur Sprache gebrachte Sorge um die harmonische innere πολιτεία fort. Dass Sokrates die Dichtungskritik als Teil seiner Erörterung der praktischen Konsequenzen versteht, die sich aus seinem Argument zugunsten des Gerechtheits ergeben, zeigt sich schließlich auch an Sokrates' Schlussbemerkung, mit der erklärt wird, *warum* man das Gerechtheits nicht vernachlässigen dürfe: Hinter der Diskussion über die mimetische Dichtung stehe, schärft er Glaukon ein, die Frage, ob man gut oder schlecht werde (τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι).⁸⁶⁶ Wie im bisherigen Dialog dürften auch an dieser Stelle „gut“ und „schlecht“ Synonyme für „glücklich“ und „unglücklich“ sein.⁸⁶⁷ Die Dichtungskritik im 10. Buch gehört somit in den Kontext der am Ende des 9. Buches auf der Grundlage der bisherigen Untersuchung von Wesen und Wirkung von Gerechtheits und Ungerechtheits erörtern lebenspraktischen Frage, wie sich der einsichtige Mensch verhalten werde, um glücklich zu werden bzw. um sein Glück zu erhalten.

⁸⁶² R. 605b2–5: οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκῃ οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσιν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπολλύσι τὸ λογιστικόν.

⁸⁶³ Siehe insbesondere R. 606b4; 607d8. Zur Relation zwischen der komplementären Affekte Lust und Schmerz siehe R. 605c10–d5; 605e4–6.

⁸⁶⁴ R. 603b1. Vgl. R. 607b2–608a. Zum rhetorischen Mittel der Personifizierung siehe speziell Prodikos' Personifizierung der κακία als Hetäre in der Herakles-Allegorie (X. *Mem.* 2, 1, 22–23), und vgl. Halliwell ²1993, 154, der auf die attische Komödie, etwa Aristophanes' Ποίησις oder Pherekrates' Χεῖρον, als mögliche Inspirationsquelle Platons verweist. Im zuletzt genannten Stück wurde eine Personifizierung der Musik als Prostituierte inszeniert (Fr. 145 *CAF*).

⁸⁶⁵ Auf die Frage, wie Sokrates die affekterzeugende und mithin glücksgefährdende Wirkung der mimetischen Dichtung beschreibt und begründet, soll in Kap. II.9.4. eingegangen werden.

⁸⁶⁶ R. 608b4–5: Μέγας γάρ, ἔφην, ὁ ἀγών, ὃ φίλε Γλαύκων, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι. Für diese Wiedergabe des idiomatischen Ausdrucks μέγας (μείζων, μέγιστος) (ὁ) ἀγών (ἐστὶ) als Prädikat zu τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι vgl. E. *Med.* 235–236: κὰν τῷδ' ἀγὼν μέγιστος ἢ κακὸν λαβεῖν ἢ χρηστόν. Vgl. ferner *LSJ*, s.v. ἀγών, und Mastronarde 1994, 399.

⁸⁶⁷ Vgl. R. 606d5–7: ... ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γιγνώμεθα.

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, tritt mit dem Beginn der Dichtungskritik freilich auch eine wichtige Veränderung in der Konstellation des Dialoggesprächs ein. Diese betrifft die Rolle des Glaukon.

II.9.3. Der Bezug der Dichtungskritik zur Lebenswahl des Glaukon

Im Zentrum der *Politeia* steht die Aporie von Glaukon und Adeimantos: Die Brüder sehen sich außerstande, ihre Überzeugung von der Überlegenheit des Gerechtheits vor dem Ungerechtheits gegenüber der allenthalben verbreiteten gegenteiligen Ansicht zu begründen. Eine Folge der speziellen *argumentativen* Natur dieser Aporie ist, dass das Hauptgespräch der *Politeia* als unpersönliches Gedankenexperiment gestaltet ist: Die Brüder wollen von Sokrates ein allgemeingültiges Argument zugunsten des Gerechtheits hören, mit dem sich ihre Überzeugung objektiv begründen lässt, und gemäß dieser Absicht treten sie im Dialog mit Sokrates formal als unparteiische Richter oder Gutachter seiner Argumentation auf. Dieser Konstellation entspricht auch die Schlusspartie des 9. Buches, in der Sokrates, wie oben gezeigt,⁸⁶⁸ als Gegenstück zu Glaukons und Adeimantos' Darlegung der Schlussfolgerungen, die „begabte junge Männer“ aus den gängigen Reden über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ziehen werden, jetzt seinerseits darlegt, welche praktischen Konsequenzen ein einsichtiger Mensch aus Sokrates' Argumentation für die Gerechtigkeit ziehen wird. Auch im Rahmen der Dichtungskritik im 10. Buch wird der unpersönlich-objektive Gesprächsmodus grundsätzlich beibehalten. So wird etwa am Ende des Abschnitts das übergeordnete Thema, ob man gut oder schlecht werde (τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι), auch in allgemeiner und unpersönlicher Form formuliert.⁸⁶⁹ Dieser universalen Formulierung entspricht eine Reihe von Stellen, an denen Sokrates die Wirkung mimetischer Dichtung allgemein auf „gute“ oder „anständige“ Menschen bespricht. So geht er im Rahmen seiner Analyse von der Frage aus, wie ein „anständiger Mann“ (ἐπιεικὴς ἀνὴρ) mit schweren Schicksalsschlägen umgeht.⁸⁷⁰ Dieser Hinweis auf den „guten“ und „anständigen“ Mann als Rezipient oder Konsument mimetischer Dichtung steht wiederum ein entsprechender Hinweis auf die vermeintlich „guten“ Protagonisten der mimetischen Dichtung gegenüber: Mehrfach weist Sokrates auf den Sachverhalt hin, dass die Hauptpersonen der epischen und tragischen Dichtung die „guten“

⁸⁶⁸ Siehe Kap. II.8.

⁸⁶⁹ R. 608b4–8.

⁸⁷⁰ R. 603e3–5. Im weiteren Verlauf der Kritik wird dementsprechend mehrfach hervorgehoben, die wichtigste Fähigkeit der mimetischen Dichtung sei, dass sie bis auf wenige Ausnahmen „auch anständige Menschen“ (καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς) „misshandeln“ (λωβᾶσθαι) könne (R. 605c6–8: Οὐ μέντοι πῶ τό γε μέγιστον κατηγορήκαμεν αὐτῆς [sc. der mimetischen Dichtung]. τὸ γὰρ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ἱκανῆν εἶναι λωβᾶσθαι, ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων, πάνδεινόν που); vgl. auch R. 606b5–7.

Helden der Vorzeit seien.⁸⁷¹ Der allgemein gedachte ἐπιεικὴς ἀνὴρ als Bezugsperson der Dichtungskritik wird an vielen Stellen um ein ebenfalls allgemeines „Wir“ ergänzt.⁸⁷²

Neben diesem allgemeinen „Wir“ im Sinne von „man“ macht Sokrates jedoch auch bisweilen von einem persönlichen „Wir“ Gebrauch, mit dem nicht „jeder“, sondern speziell Glaukon und er selbst gemeint sein dürften. So bezieht er im Rahmen der Diskussion über die Wirkung mimetischer Dichtung an mehreren Stellen sich selbst und Glaukon explizit mit ein.⁸⁷³ Zu Beginn seiner Darlegungen erklärt er etwa, dass „eine gewisse Liebe und Ehrfurcht“ ihn davon abhalte, Kritik an Homer zu äußern.⁸⁷⁴ Dieser Erklärung entspricht der ebenfalls persönlich formulierte Vergleich am Ende des Abschnitts, bei dem Sokrates sich selbst und Glaukon mit einem Liebhaber vergleicht, der sich von einem Geliebten fernhält, weil er erkannt hat, dass diese Liebe für ihn nicht förderlich sei.⁸⁷⁵ Der Selbstbezug, der hier zur Sprache gebracht wird, ist durch eine Reihe analoger Äußerungen im Vorangegangenen vorbereitet worden. An einer Stelle hat Sokrates etwa erklärt: „... wir sind uns sehr wohl bewusst, dass wir selbst von ihr [sc. der mimetischen Dichtung] bezaubert werden.“⁸⁷⁶ Dass er damit sich selbst und Glaukon meint, erschließt sich aus der an Glaukon gerichteten Nachfrage, ob nicht etwa *auch er* von der mimetischen Dichtung und vor allem von Homer verzaubert werde, was er bestätigt.⁸⁷⁷ Der Selbstbezug kommt schließlich darin zum Ausdruck, dass der letzte Teil dieses Abschnitts als ein imaginärer Prozess gegen die mimetische Dichtung konzipiert ist: Während der Hauptteil des Dialogs (Bücher 2–9) als eine von Sokrates vorgetragene Synkrisis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gestaltet ist, bei der Glaukon die Rolle des Richters zukommt,⁸⁷⁸ lässt Platon ihn und Sokrates im 10. Buch als Kläger auftreten, die aus eigener Initiative das Ziel verfolgen, eine Verbannung der Angeklagten zu erreichen. Dabei wird der imaginäre Verbannungsantrag nicht als *Ergebnis* der Untersuchung von Wesen und Wirkung der mimetischen Dichtung eingeführt. Vielmehr

⁸⁷¹ Siehe R. 605c11–d1: ... Ὅμηρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ... Zum vermeintlichen „Gutsein“ der mythischen ἥρωες siehe R. 606b2: ... ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ...

⁸⁷² An einer Stelle erklärt Sokrates etwa, dass „unsere“ Seele voll von Tausenden entgegengesetzten Strebungen sei (R. 603d6–7). Zuvor hat er, um ein weiteres Beispiel zu nennen, darüber reflektiert, welche Wirkung Homer auf „die Besten von uns“ ausübe (R. 605c10–d5). Für weitere Beispiele siehe R. 607b1–6; 607c3–7; 605d7–e3.

⁸⁷³ Vgl. Else 1976, 61–62.

⁸⁷⁴ R. 595b9–10: καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὅμηρου ἀποκωλύει λέγειν.

⁸⁷⁵ R. 607d6–608b2.

⁸⁷⁶ R. 607c6–7: ... σύνοισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ’ αὐτῆς.

⁸⁷⁷ R. 607c8–d2: ἡ γάρ, ὦ φίλε, οὐ κηλῇ ὑπ’ αὐτῆς [sc. μιμητικῆς ποιήσεως] καὶ σὺ καὶ μάλιστα ὅταν δι’ Ὅμηρου θεωρῇς αὐτήν;—Πολύ γε.

⁸⁷⁸ Vgl. Kap. II.3.

ist die gesamte Dichtungskritik von *vornherein* als Prozess gegen sie inszeniert.⁸⁷⁹ Anders als im Hauptgespräch des Dialogs, das (zumindest der Form nach) als neutrale Prüfung der Frage gestaltet ist, *ob* Gerechtes dem Glück zuträglicher ist als Ungerechtes, geht Sokrates bei der Dichtungskritik von Anfang an sicher davon aus, *dass* mimetische Dichtung eine zersetzende Wirkung auf den Zuhörer entfalte.⁸⁸⁰ Deshalb treten er und Glaukon in dieser Partie nicht als unparteiische Prüfer auf, sondern als persönlich betroffene Kläger.

Sokrates' auffällige Miteinbeziehung seiner eigenen Person im Rahmen der Dichtungskritik birgt die Gefahr, dass die besondere Rolle, die auch in diesem Abschnitt Glaukon zukommt, verkannt werden kann. Dass Glaukon eine zentrale Rolle bei der Dichtungskritik spielt, zeigt sich indessen zunächst daran, dass sich Sokrates, nachdem er in seinen einleitenden Bemerkungen zunächst beide Brüder (und möglicherweise auch die übrigen Anwesenden) angesprochen hat,⁸⁸¹ anschließend wieder speziell und persönlich an Glaukon wendet.⁸⁸² Auch im weiteren Verlauf des Abschnitts wird Glaukon kontinuierlich hervorgehoben als Sokrates' unmittelbarer Gesprächspartner.⁸⁸³

Glaukons Rolle erschöpft sich in diesem Abschnitt jedoch nicht darin, primärer Gesprächspartner und Bezugsperson bei der Diskussion über Wesen und Wirkung der mimetischen Dichtung zu sein. Hinter dem gesamten Abschnitt steht eine gedachte Auseinandersetzung zwischen ihm und den „Lobrednern Homers“, die der Ansicht sind, dass man von den Dichtern, vor allem Homer, lernen könne, wie man sein Leben am besten einrichten und führen solle.⁸⁸⁴ Die Vorstellung, Homer sei der „Erzieher Griechenlands“, den man in allen Lebenslagen zur Rate ziehen müsse, war im 5. und im 4. Jahrhundert eine

⁸⁷⁹ Dies zeigt sich etwa in Sokrates' Formulierung, man habe an ihr „noch nicht“ das Wichtigste angeklagt (R. 605c6), obwohl die juristische Terminologie an der betreffenden Stelle zum ersten Mal benutzt wird.

⁸⁸⁰ R. 595b5–7: λῶβῃ ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.. Die vorsichtige Formulierung (ἔοικεν) dürfte hier rein vordergründig sein, wie sich der anschließenden auf Homer gemünzten Erklärung, man dürfe einen Menschen nicht über der Wahrheit schätzen (R. 595c2–3), entnehmen lässt.

⁸⁸¹ Siehe R. 595b3–5: Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρησθαι ...

⁸⁸² R. 595c5: Ἄκουε δὴ, μᾶλλον δὲ ἀποκρίνου.

⁸⁸³ Siehe die entsprechenden Äußerungen Glaukons in R. 595c6–596a4 und *passim*; vgl. auch die oben (Anm. 877) zitierte Frage des Sokrates, ob nicht auch er, Glaukon, von der mimetischen Dichtung bezaubert werde (R. 607c8–d1).

⁸⁸⁴ Siehe R. 606e1–607a5: Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, ὅταν Ὅμηρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιός ἀναλαβόντι μαθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν ...

allgemein verbreitete Vorstellung.⁸⁸⁵ Dieser spezielle Hintergrund wird auch in Sokrates' Argumentation reflektiert. Nach der anfänglichen Besprechung der Frage, was μίμησις im Allgemeinen sei, erklärt er gleichsam programmatisch, dass man Homer und die tragische Dichtung untersuchen müsse. Denn, so die Begründung dieser Ankündigung, es werde behauptet, dass sich Homer und die Tragödiendichter einerseits auf alle Künste verstünden, andererseits auf alles Menschliche in Bezug auf ἀρετή und κακία sowie ebenfalls auf alles, was die Götter betreffe.⁸⁸⁶ Ausgangspunkt von Sokrates' Kritik an der mimetischen Dichtung ist also die traditionelle Meinung, dass man von den Dichtern lernen könne, wie man ein gutes, mithin glückliches Leben führen könne. Im weiteren Verlauf der Kritik artikuliert sich dieser Sachverhalt explizit in der im Gedanken an Homer selbst gerichteten Frage, ob dieser erkannt zu haben meine, welche Tätigkeiten oder Beschäftigungen im privaten und öffentlichen Leben Menschen jeweils besser oder schlechter mache.⁸⁸⁷ Wie dieser Hintergrund und insbesondere die typische Formulierung (ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ) erkennen lassen,⁸⁸⁸ gehört die Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* in den Zusammenhang der im Kap. I.1 geschilderten Debatte über die beste Lebensführung. Damit erweist sich der Abschnitt als unmittelbar relevant für das übergeordnete Thema des Dialogs, die Lebenswahl Glaukons. Der somit bis ins 10. Buch hinein anhaltende Blick auf Glaukon und dessen Wahl des bestmöglichen Lebensweges zeigt

⁸⁸⁵ Einige Interpreten haben hier und in *R.* 598d8–e1 (ἐπειδὴ τινων ἀκούομεν ...) einen Verweis auf Antisthenes sehen wollen. Siehe etwa Stählin 1901, 26; Ferguson 1957, 77; 93. Belegen lässt sich diese Annahme jedoch nicht. Vgl. die Diskussion bei Adam, Bd. 2, 1902, 395–396. Da die Berufung auf Dichtung in ethischen Fragen ein durchgehender Zug sowohl des traditionellen Bildungskonzepts war (vgl. *Pl. Prt.* 318e1–3; *R.* 600d1–2), gibt es keinen zwingenden Grund, hinter den „Lobrednern“ Homers konkrete historische Personen zu vermuten. Vgl. Halliwell ²1993, 121: „The view of poets as experts in various field was popular held; it is not necessary to conjecture the identity of individual targets in the present passage.“. Ähnlich Vretska 1982, 622; Murray 1996, 228.

⁸⁸⁶ *R.* 598d7–e5: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγωδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα.

⁸⁸⁷ *R.* 599d2–6: ὦ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ ... οἷός τε ἦσθα γινώσκειν ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ...

⁸⁸⁸ Zu dieser Formulierung vgl. etwa *Ps.-Pl., Hp.Ma.* 286a3–b2. Hier lässt der Verfasser den Sophisten Hippias von einem Vortrag berichten, den er über die Frage gehalten habe, womit sich ein junger Mann am besten beschäftigen solle (ἂ χρὴ τὸν νέον ἐπιτηδεύειν). Die Rede, erklärt Hippias, habe er über das mythische Motiv der Unterweisung des Achilleus-Sohnes Neoptolemos durch Nestor aufgebaut: Nach der Einnahme Trojas, so der Anfang der Rede, habe sich der junge Neoptolemos an den alten Nestor mit der Frage gewandt, welche die „schönen Tätigkeiten“ seien, die ein junger Mann betreiben müsse, um zum höchsten Ruhm zu gelangen“ (ποῖά ἐστι καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἂν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὧν εὐδοκίμωτατος γένοιτο).

sich in diesem Zusammenhang darin, dass sich Sokrates mit der Ablehnung von Homer direkt und persönlich an ihn richtet: Wann immer er, setzt Sokrates somit gegen Ende des Abschnitts seinem Gegenüber auseinander, jenen Lobrednern Homers begegne, die behaupten, von diesem Dichter könne und müsse man lernen, wie man sein Leben am besten führe, dann solle er ihnen gegenüber zwar freundlich sein und einräumen, dass Homer der dichterischste und der erste der Tragödiendichter sei; aber er müsse wissen, dass von der Dichtung nur Götterhymnen und Enkomien auf die Guten in die Polis aufgenommen werden dürfen.⁸⁸⁹ Dass die Lebenswahl Glaukons der Hintergrund ist, vor dem die Dichtungskritik verstanden werden muss, offenbart sich ebenfalls in der abschließenden Paränese. Auch hier wendet sich Sokrates speziell an Glaukon, um ihn auf die existenzielle Bedeutung des dem ganzen Abschnitt zugrunde liegenden Themas (das Gut- oder Schlechtwerden) hinzuweisen.⁸⁹⁰

Dieser Bestimmung von Glaukons Lebenswahl als zentralem Hintergrund der Dichtungskritik scheint der oben angesprochene Sachverhalt entgegenzustehen, dass Sokrates an vielen Stellen der Dichtungskritik von „Wir“ spricht und neben Glaukon auch sich selbst in die Diskussion über die Wirkung der mimetischen Dichtung mit einbezieht. Aber auch wenn Sokrates im Rahmen der Dichtungskritik zwar tatsächlich in auffällig hohem Maße seine eigene Person mit einbezieht, gibt es doch einen wichtigen Unterschied zwischen der jeweiligen Art der Beteiligung des Glaukon und des Sokrates. So dient der Selbstbezug des Sokrates nicht dazu, neben Glaukon nunmehr auch seine Person stärker in den Mittelpunkt des Dialoggeschehens zu rücken. Glaukon ist, wie gezeigt, nicht nur weiterhin der primäre Adressat, sondern auch die eigentliche Bezugsperson der Dichtungskritik: Es ist *seine* innere πολιτεία und mithin *sein* Glück, die auf dem Spiel stehen. Er, Glaukon, ist es, der mit der traditionellen Bildungskonzeption konfrontiert und folglich genötigt ist, im Hinblick auf dieses Angebot und die in der Dichtung tradierten Werte und Normen eine Entscheidung zu treffen.⁸⁹¹ Wenn Sokrates im Rahmen der Dichtungskritik von „Wir“ spricht, hat es also eine andere Funktion. Einerseits unterstreicht der Selbstbezug die große Beliebtheit, die die Dichtung *allgemein* genießt.⁸⁹² Andererseits kommt in Sokrates' Gebrauch der „Wir“-Form ein durchgehender Zug der *Politeia* zum Ausdruck. Zu Beginn der Dichtungskritik macht

⁸⁸⁹ R. 606e1–607a5: Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, ὅταν Ὅμηρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής ... ἄξιος ἀναλαβόντι μαθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

⁸⁹⁰ R. 608b4–5, zitiert in Anm. 866.

⁸⁹¹ Siehe R. 606e1–607a9.

⁸⁹² Vgl. Halliwell ²1993, 107–108.

Glaukon deutlich, dass er weder zu wissen glaube, was μῦησις im Allgemeinen sei,⁸⁹³ noch das Selbstvertrauen habe, seine Vermutungen hierüber in Sokrates' Gegenwart auszusprechen.⁸⁹⁴ Darum bittet er Sokrates, selbst der Frage nachzugehen.⁸⁹⁵ Sokrates braucht dazu keine weitere Aufforderung und macht mit der Rückfrage, ob Glaukon damit einverstanden sei, „dass wir die Untersuchung von hier aus beginnen – nach der gewohnten Methode“, seinerseits deutlich, dass er Glaukon als denjenigen betrachtet, um dessentwillen die folgende gemeinsame Untersuchung unternommen werde.⁸⁹⁶ Die hier somit gleichsam aufs Neue etablierte Partnerschaft zwischen Glaukon und Sokrates artikuliert sich im Folgenden in Sokrates' Gebrauch der „Wir“-Form sowie in dessen Anrede des Glaukon als „Gefährten (ἑταῖρος).“⁸⁹⁷ Wie eben gezeigt, handelt es sich freilich nicht um eine symmetrische Partnerschaft zweier ebenbürtiger Partner. Vielmehr ist es eine Partnerschaft der Art, wie sie Platon auch im bisherigen Verlauf der *Politeia* inszeniert hat, nämlich eine Partnerschaft, bei der Sokrates die Rolle des Lehrers und Glaukon die des Lehrlings zukommt.⁸⁹⁸ Der Dichtungskritik liegt somit grundsätzlich dieselbe Gesprächskonstellation zugrunde wie dem vorangegangenen Dialog, wobei es einen wichtigen Unterschied gibt: In den Büchern 2–9 unternimmt Sokrates auf die Bitte der Brüder hin den Versuch, ein überzeugendes Argument für das Gerechthein an sich zu entwickeln; von der Richtigkeit der zu beweisenden Annahme, dass nämlich Gerechthein dem Glück dienlicher sei als Ungerechthein, waren beide indes von vornherein überzeugt. Bei der Dichtungskritik in Buch 10 hingegen ist Glaukon Adressat einer paränetischen Argumentation des Sokrates, die ihn dazu ermahnen soll, sich aus Sorge um die Harmonie seiner Seele und mithin um sein Glück vor der mimetischen Dichtung in Acht zu nehmen.

⁸⁹³ R. 595c95–96a2.

⁸⁹⁴ R. 596a2–4: ... ἀλλὰ σοῦ παρόντος οὐδ' ἂν προθυμηθῆναι οἷός τε εἶην εἰπεῖν, εἴ τί μοι καταφαίνεται.

⁸⁹⁵ Ebd.: ... ἀλλ' αὐτὸς ὄρα.

⁸⁹⁶ Nachdem Glaukon somit zu der Erkenntnis gelangt ist, dass die Reflexionen in einem Spiegel nur der Widerschein dessen sind, was sie abbilden, lobt ihn Sokrates mit den Worten: „Schön! Du gehst in der Argumentation dorthin, wo du sollst“ (R. 596e5: Καλῶς, ἣν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον ἔρχῃ τῷ λόγῳ).

⁸⁹⁷ R. 607e4.

⁸⁹⁸ Analog zum Anfang der Dichtungskritik beginnt die von Glaukon und Adeimantos geforderte Untersuchung von Wesen und Wirkung von Gerechtigkeit mit der an beide Brüder gerichteten Frage des Sokrates, ob sie damit einverstanden seien, dass „wir“ das Wesen der Gerechtigkeit zunächst in ihrer Manifestation in einer Polis untersuchen (R. 368e8–369a1: οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν), und auch im weiteren Verlauf seines Enkomions behält Sokrates die „Wir“-Form bei; siehe etwa R. 369a9–10 (Οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπίς εὐπετέστερον ἰδεῖν δὲ ζητοῦμεν;) und *passim*. Ein weiterer Grund für die „Wir“-Form liegt offenkundig darin, dass Sokrates ebenso wie Glaukon von der Richtigkeit der These überzeugt ist, dass ein gerechtes Leben besser sei als ein ungerechtes, und deshalb auch sich selbst in die Argumentation mit einbezieht.

Die vorangegangenen Überlegungen bestätigen insgesamt den bisherigen Befund: Auch die Dichtungskritik in Buch 10 ist im Rahmen von Glaukons Auseinandersetzung mit der Frage zu lesen, wie er glücklich werden könne.

II.9.4. Sokrates' Argumente gegen die mimetische Dichtung

Die Dichtungskritik des 10. Buches setzt, wie oben gezeigt,⁸⁹⁹ die Erörterung praktischer Konsequenzen fort, die Sokrates am Ende von Buch 9 aus seiner Argumentation zugunsten des Gerechtheits zieht. Es besteht nämlich ein direkter sachlicher Bezug zwischen der Dichtungskritik und dem Thema der Lebenswahl. Gleichzeitig ist die Dichtungskritik im 10. Buch aber auch eine Weiterführung der fortlaufenden Reflexion über die Frage, wie man zu einem qualifizierten Urteil über das beste Leben gelangen könne.

Hintergrund der Dichtungskritik ist eine gedachte Auseinandersetzung zwischen Glaukon und anonymen Vertretern der Ansicht, dass man von den Dichtern und insbesondere von Homer lernen könne, wie man sein Leben am besten einrichten und führen solle.⁹⁰⁰ Im Gegenzug zu dieser Position bestreitet Sokrates, dass Homer und seine Nachfolger, die Tragödiendichter, in der Lage sind, Menschen zu erziehen und sie besser und glücklicher zu machen.⁹⁰¹ So versucht er Glaukon zu zeigen, dass Homer und alle anderen mimetischen Dichter die Menschen nicht besser, sondern schlechter und unglücklicher machen.⁹⁰² Deshalb, so die bereits zitierte Konsequenz, die Sokrates aus seiner Kritik an der mimetischen Dichtung zieht, müsse sich jeder vor ihr in Acht nehmen.⁹⁰³ Die Argumentation, mit deren Hilfe Sokrates zu diesem Schluss gelangt, ist komplex.⁹⁰⁴ Deshalb beschränkt sich die folgende Diskussion auf solche Behauptungen und Argumente, die für das Thema von Glaukons Lebenswahl relevant sind.

Zunächst geht es also Sokrates darum, die traditionelle Auffassung von Dichtung als Anleitung oder Ratgeber zum gutem Leben einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Weil behauptet werde, so Sokrates, dass die Tragödiendichter und ihr Anführer Homer sich nicht nur auf jede Kunst (τέχνη), sondern überhaupt auf alles Menschliche in Bezug auf ἀρετή und κακία sowie auf alles Göttliche verstünden, müsse untersucht werden, ob die Dichter tatsächlich etwas

⁸⁹⁹ Kap. II.9.3.

⁹⁰⁰ Vgl. Kap. II.9.3.

⁹⁰¹ R. 599d5, zitiert in Anm. 887.

⁹⁰² R. 605c6–8.

⁹⁰³ R. 608a7–b1, zitiert in Anm. 846.

⁹⁰⁴ Vgl. das entsprechende Urteil von Nehamas 1999, 264: „Plato's argument for this conclusion is immensely complicated, and not always very clear.“ Eine hilfreiche Synopse des Argumentationsganges bietet Murray 1996.

Substanzielles sagten und über die Dinge Bescheid wüssten, über die sie „den Vielen“ gut zu reden schienen.⁹⁰⁵ Die Bilanz des Sokrates fällt durchgehend negativ aus: Ausgehend von einer Analyse des Phänomens der μίμησις im Allgemeinen gelangt er zu folgendem Befund: „Wollen wir also festlegen“, erklärt er, „dass von Homer an alle Dichter Nachbildner von Abbildern der ἀρετή sind, an die Wahrheit aber nicht herankommen.“⁹⁰⁶ Dieser Erklärung entspricht eine Reihe von Stellen, an denen betont wird, dass der mimetische Dichter von dem nichts versteht, worüber er dichtet.⁹⁰⁷ Er richtet sich in seiner Dichtung vielmehr danach, so Sokrates, was „den Vielen“, die ebenfalls über keine Kenntnisse verfügen, schön erscheint.⁹⁰⁸ Dabei wird insbesondere hervorgehoben, dass der mimetische Dichter von dem Nutzen einer gegebenen Sache oder Handlung im Hinblick auf deren Zweck weder Wissen noch eine richtige Meinung habe.⁹⁰⁹ Sokrates veranschaulicht diese Behauptung an rein technischen Beispielen (gute und schlechte Flöten, gute und schlechte Zügel), aber die allgemeine,⁹¹⁰ für das Thema der Lebenswahl unmittelbar relevante Pointe ist, dass der mimetische Dichter weder Wissen noch eine richtige Meinung über das Gutsein bzw. Schlechtsein von dem hat, worüber er redet.⁹¹¹ Diese Beispiele zeigen somit wiederum, dass die Dichtungskritik ein Teil der fortlaufenden Auseinandersetzung mit der Frage ist, wie man erkennen könne, was ein gutes bzw. schlechtes Leben sei. Eben hierauf dürfte sich nämlich die anschließende Erklärung beziehen, die mimetische Dichtung komme für eine ernsthafte Beschäftigung nicht in Frage; sie habe vielmehr den Stellenwert eines bloßen Spiels.⁹¹²

Ausgangspunkt der Dichtungskritik im 10. Buch ist, wie gesagt, die allenthalben kursierende Meinung, dass die Dichter über Gutsein und Schlechtsein in allen menschlichen Angelegenheiten Bescheid wüssten. Mit Sokrates' Versuch, das Gegenteil nachzuweisen, geht

⁹⁰⁵ R. 598e5–599a4. Vgl. bereits Cornford 1941, 325 Anm. 2: „It should now be clear that this chapter [sc. die Dichtungskritik] is not concerned with aesthetic criticism, but with extravagant claims for the poets as moral teachers.“

⁹⁰⁶ R. 600e4–601b4: Οὐκοῦν τιθώμεν ἀπὸ Ὅμηρου ἀρξαμένους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδῶλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιοῦσιν, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι.

⁹⁰⁷ R. 600e7–601a2; 601a6; 601c1; 602a8–9.

⁹⁰⁸ R. 602b1–4: Ἄλλ' οὖν δὴ ὅμως γε μιμήσεται, οὐκ εἰδὼς περὶ ἐκάστου ὅπῃ πονηρὸν ἢ χρηστόν· ἀλλ', ὥς ἔοικεν, οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν, τοῦτο μιμήσεται. Vgl. auch R. 601b9–c1: ὁ τοῦ εἰδῶλου ποιητής, ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου.

⁹⁰⁹ R. 601b9–602b11.

⁹¹⁰ Siehe die expliziten Verallgemeinerungen des Arguments in R. 601c15–d1; 601d4–6.

⁹¹¹ R. 602a8–10: Οὔτε ἄρα εἴσεται οὔτε ὀρθὰ δοξάσει ὁ μιμητής περὶ ὧν ἂν μιμήται πρὸς κάλλος ἢ πονηρίαν.—Οὐκ ἔοικεν.

⁹¹² R. 602b6: Ταῦτα μὲν δὴ, ὥς γε φαίνεται, ἐπεικῶς ἡμῖν διωμολόγηται, τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται, ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν.

nun eine Reihe von Überlegungen über die Frage einher, wie es zu dieser verbreiteten Fehleinschätzung kommen könne. Auch diese Überlegungen sind, wie im Folgenden gezeigt werden soll, Teil der fortlaufenden Reflexion über das Thema der Lebensbeurteilung.

Sokrates führt im Rahmen seiner Kritik die irrtümliche Meinung „der Vielen“, man könne von den Dichtern lernen, in der Hauptsache auf drei Aspekte zurück.⁹¹³ Zwei davon sind bereits angesprochen worden: Der mimetische Dichter strebt grundsätzlich nicht danach, den wahren Wert oder die wahre Beschaffenheit einer Sache oder Handlung zu vermitteln. Vielmehr versucht er, das darzustellen, was den Zuhörern oder Zuschauern schön bzw. gut erscheint. Das bedeutet, dass die Zuhörer oder Zuschauer in den Erzeugnissen mimetischer Dichter ihre *eigenen* Überzeugungen in Bezug auf Gutsein und Schlechtsein gegebener Sachverhalte und Handlungen wiedererkennen werden.⁹¹⁴ Wer nun selbst über kein Wissen verfügt, sich aber dieses Sachverhalts nicht bewusst ist, wird deshalb glauben, dass ihm der mimetische Dichter etwas Wertvolles vermittle. Eine weitere, damit verwandte Ursache dieses Irrtums hat mit der spezifischen Natur von μίμησις zu tun: Wer selbst von einer Sache oder Kunst nichts versteht, wird dazu neigen zu glauben, dass der Urheber einer mimetischen Darstellung dieser Sache oder Kunst sich auf die betreffende Sache oder Kunst versteht. Sokrates erläutert diesen Irrtum zunächst an dem Beispiel eines Malers, der einen Tischler oder einen anderen Handwerker malt. Ein guter Maler, so Sokrates, könne, Kinder und naive Erwachsene in dem Sinne täuschen, dass diese den gemalten Tischler für etwas Reales hielten, wenn sie ihn aus der Ferne betrachteten.⁹¹⁵ Sowohl das gewählte Beispiel (das Bild eines Tischlers) als auch die daraus abgeleitete Behauptung, der gute Maler könne die Zuschauer glauben lassen, das Abgebildete sei echt, haben trotz des Realismusideals der klassischen Malerei der Antike in der *Politeia*-Literatur für Irritation gesorgt.⁹¹⁶ Doch ist das Beispiel eines Handwerkers mit Bedacht gewählt, weil es Sokrates weniger auf die angebliche

⁹¹³ Die folgenden Ausführungen stützen sich in vielen Punkten auf die Arbeiten von Belfiore (1984); Ferrari (1989); Halliwell (²1993); Janaway (1991 bzw. 1996) und Moss (2007). Keine der Arbeiten hat jedoch die Dichtungskritik in diesem Zusammenhang mit dem Thema der Lebenswahl in Verbindung gebracht.

⁹¹⁴ Vgl. Cornford 1941, 325 Anm. 1: „Living in the world of appearances, the poet reproduces only ‚the many conventional notions of the mass of mankind about what is beautiful or honourable or just‘.“ Cornfords Zitat stammt aus *R.* 479d3–4.

⁹¹⁵ *R.* 598b8–c4: ... οἷον ὁ ζωγράφος, φαμέν, ζωγραφήσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργούς, περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαίων τῶν τεχνῶν· ἀλλ’ ὅμως παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῶ ἂν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

⁹¹⁶ Vgl. Belfiore 1984, 126; Janaway 1991, 5; Moss 2007, 428–429. Zum Realismusideal der klassischen Malerei vgl. die Legende von Parrhasius und Zeuxis (Plin. *NH* 35, 65).

optische Illusion der Malerei ankommt als vielmehr auf die Behauptung, dass selber unkundige Menschen dafür disponiert seien, aus einer oberflächlich realistisch erscheinenden Darstellung den Fehlschluss zu ziehen, der Urheber dieser Darstellung verstehe sich wirklich auf die dargestellte Sache.⁹¹⁷ Mit dieser Akzentverschiebung erklärt sich, warum Sokrates betont, dass ein Maler, *obwohl* er von einer bestimmten Handwerkskunst nichts versteht, *dennoch* einen echt erscheinenden Handwerker malen könne, der sie ausübt.⁹¹⁸

Diese Erklärung wird durch den weiteren Gang des Gesprächs bestätigt. So zieht Sokrates im Anschluss an das Beispiel des gemalten Tischlers den folgenden allgemeinen (auch die mimetische Dichtung mit einbeziehenden) Schluss: „Jedenfalls aber, glaube ich, muss man über all diese Dinge das Folgende denken: Wenn uns einer berichten würde, dass er einem Menschen begegnet sei, der sich auf alle Handwerkskünste verstünde ... und für den es nichts gäbe, auf das er sich nicht besser verstünde als jeder andere, dann sollten wir annehmen, er sei ein einfältiger Mensch und ... von einem mimetischen Darsteller getäuscht worden, so dass dieser ihm ein allwissender Experte zu sein schien.“⁹¹⁹ Sokrates erklärt also den irrtümlichen Glauben an die Dichter als Experten einerseits durch unzureichendes Wissen auf Seiten des Publikums, andererseits durch dessen grundsätzliches Unverständnis davon, was mimetische Dichtung eigentlich sei. Explizit wird dies in der Erläuterung zu der eben zitierten Schlussfolgerung, die Sokrates an dieser Stelle gibt: Dass die betreffende hypothetische Person durch einen mimetischen Darsteller getäuscht und folglich dem Irrtum erlegen ist, dieser sei ein allwissender Experte, rühre daher, so Sokrates, dass ihr die Fähigkeit fehlt,

⁹¹⁷ Vgl. Belfiore 1984, 45: „The passage is in fact constantly concerned with craft knowledge rather than with ontology.“ Dieser Sachverhalt wird auch dadurch bestätigt, dass Platon an dieser Stelle Sokrates ausdrücklich sagen lässt, dass man für das Beispiel einen *beliebigen Handwerker* nehmen könne (R. 598b9–c1: ζωγραφῆσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργούς).

⁹¹⁸ Siehe Anm. 915 und vgl. Halliwell ²1993, 119: „The argument presupposes that a painting of a craftsman might give the false impression that the artist understands the use of tools, materials etc.“ Halliwell (ebd.) weist zu Recht darauf hin, dass Sokrates’ Betonung, der Maler werde die Betrachter täuschen, *obwohl* er von der Kunst des Tischlers nichts verstehe, ein rhetorisches *non sequitur* ist. Daran bestätigt sich freilich die auch von Halliwell (ebd., 120) vertretene Auffassung, dass die Diskussion über die Malerei vornehmlich die Funktion hat, das Hauptargument (rhetorisch) vorzubereiten, nämlich dass den mimetischen *Dichtern* fälschlicherweise zugeschrieben wird, zuverlässige Ratgeber in ethischen Fragen zu sein. Ähnlich bereits Cornford (1941, 321 Anm. 1), der in Bezug auf die Diskussion über die Malerei in R. 597e10–598d6 schreibt: „... Plato is thinking rather of the application to the poet, for whom it was claimed that he both possessed technical and moral knowledge and reproduced it in his work.“

⁹¹⁹ R. 598c6–d4: Ἀλλὰ γὰρ οἶμαι ὃ φίλε, τόδε δεῖ περὶ πάντων τῶν τοιούτων διανοεῖσθαι· ἐπειδὴν τις ἡμῖν ἀπαγγέλλῃ περὶ τοῦ, ὡς ἐνέτυχεν ἀνθρώπῳ πάσας ἐπισταμένῳ τὰς δημιουργίας καὶ τὰλλα πάντα ὅσα εἰς ἕκαστος οἶδεν, οὐδὲν ὅτι οὐχὶ ἀκριβέστερον ὅτουσιν ἐπισταμένῳ, ὑπολαμβάνειν δεῖ τῷ τοιούτῳ ὅτι εὐήθης τις ἄνθρωπος, καὶ ἐντυχὼν ... μιμητῇ ἐξηπατήθη, ὥστε ἔδοξεν αὐτῷ πάσσοφος εἶναι.

zwischen Wissen, Nichtwissen und mimetischer Darstellung zu unterscheiden.⁹²⁰ Dieser Erklärung des Zustandekommens der irrtümlichen Vorstellung von den allwissenden Dichtern entspricht im Folgenden die Aufforderung zu prüfen, ob die Vertreter jener Ansicht, Homer und die Tragiker verstünden sich auf alle menschlichen und göttlichen Angelegenheiten in Bezug auf ἀρετή und κακία, von mimetischen Dichtern getäuscht worden seien, so dass sie nicht bemerkten, dass deren Werke bloße Scheinbilder seien und daher auch dann vergleichsweise leicht anzufertigen, wenn man die Wahrheit nicht kenne.⁹²¹

Neben dieser Erklärung der irrtümlichen Überzeugung, man könne von den Dichtern lernen, wie man sein Leben am besten führen solle, sieht Sokrates eine weitere Teilursache des Irrtums in der speziellen Natur mimetischer Dichtung. Um dies zu zeigen, greift er erneut auf die Analogie zwischen Malerei und Dichtung zurück: Obwohl er von der Kunst des Schusters nichts verstehe, so Sokrates' Beispiel, könne ein Maler unter Verwendung von Farben und Formen einen Schuster malen, der den Betrachtern tatsächlich als ein Schuster erscheine.⁹²² In analoger Weise scheine auch der Dichter, wenn er in dichterischer Sprache mit seinen Wörtern und Sätzen gleichsam die Farben einer beliebigen Kunst auftrage, solchen Zuhörern „gut zu sprechen“, die nur auf Grundlage des Gesagten urteilen.⁹²³ Der Täuschungseffekt mimetischer Dichtung wird also speziell durch die dichterische Form erzeugt.⁹²⁴ Es ist mithin nicht bloß die mimetische Darstellung an sich, sondern speziell die von den mimetischen Dichtern verwendete poetische Sprache, die dazu beiträgt, dass ein Zuhörer insofern der Illusion der mimetischen Dichtung erliegt, als er dem Urheber der Illusion entsprechende Kenntnisse zuschreibt und ihm bescheinigt, er spreche „gut“. Dass es sich bei diesem Urteil um einen Irrtum handelt, der allein auf der oberflächlichen und letztlich nur scheinbaren Schönheit einer poetisch ‚gefärbten‘ Darstellung beruht, veranschaulicht Sokrates auch mit einem anderen Gleichnis: Die Werke der mimetischen Dichter seien wie die Gesichter junger Knaben, die, sobald die „Blüte“ der Jugend sie verlassen habe, nunmehr

⁹²⁰ R. 598d4–5: ... διὰ τὸ αὐτὸς μὴ οἶός τ' εἶναι ἐπιστήμην καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ μίμησιν ἐξετάσαι.

⁹²¹ R. 598e5–a3: δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τούτοις οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντες οὐκ αἰσθάνονται τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος καὶ ῥάδια ποιεῖν μὴ εἰδότες τὴν ἀλήθειαν—φαντάσματα γὰρ ἀλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν ...

⁹²² R. 600e7–601a3: ὁ ζωγράφος σκυτοτόμον ποιήσει δοκοῦντα εἶναι, αὐτὸς τε οὐκ ἐπαίων περὶ σκυτοτομίας καὶ τοῖς μὴ ἐπαίοιςιν, ἐκ τῶν χρωμάτων δὲ καὶ σχημάτων θεωροῦσιν;—Πάνυ μὲν οἶν.

⁹²³ R. 601a4–b1: Οὕτω [sc. wie der Maler] δὴ οἶμαι καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματα ἅττα ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαίοντα ἀλλ' ἢ μιμεῖσθαι, ὥστε ἑτέροις τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν, ἕαντε περὶ σκυτοτομίας τις λέγῃ ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ, πάνυ εὖ δοκεῖν λέγεσθαι, ἕαντε περὶ στρατηγίας ἕαντε περὶ ἄλλου ὁπουοῦν.

⁹²⁴ So auch bereits Murray 1996, 209: „This passage makes clear that it is the ‚musical‘ elements which gives poetry its magic powers since if you remove these you are left with empty words.“

unattraktiv erschienen.⁹²⁵ Die vordergründige Schönheit der poetischen Sprache, so die zentrale Implikation des Gleichnisses, habe die in Wahrheit minderwertige Beschaffenheit der mimetischen Werke also zunächst nur verdeckt.⁹²⁶

Diese Kritik an der mimetischen Dichtung knüpft an die Reflexionen über mögliche Irrtümer bei der Bewertung von Gutsein und Schlechtsein von Lebensformen an, die im 9. Buch des Dialogs artikuliert wurden.⁹²⁷ Dort wurde Glaukon davor gewarnt, sich bei der Begutachtung einer gegebenen Lebensform wie ein Kind durch rein äußerliche Eigenschaften beirren zu lassen. Vielmehr solle er versuchen, bei Vertretern der betreffenden Lebensform das seelische Innenleben gründlich zu studieren. In ähnlicher Weise erklärt Sokrates nun auch hier, im 10. Buch, dass der oben beschriebene Täuschungseffekt der mimetischen Dichtung durch die gleichsam äußere sprachliche und musische Form dieser Dichtung zustande komme.⁹²⁸ Im 9. Buch wurde vom idealen Lebensgutachter gefordert, dass er sich nicht vom prunkvollen Kostüm (τραγικὴ σκευή) des Tyrannen beeindrucken lassen solle.⁹²⁹ Analog dazu ermahnt Sokrates nun in Bezug auf die Dichtung Glaukon, sich nicht von der vermeintlichen Schönheit der Werke mimetischer Dichter täuschen und zu dem Fehlschluss verleiten zu lassen, diese Werke seien insofern tatsächlich schön, als in ihnen eine gute und nützliche Substanz vorhanden wäre.

Im ersten Teil seiner Kritik an der Dichtung versucht Sokrates also Glaukon zu zeigen, dass Homer und die Tragiker in Bezug auf die Frage, wie man sein Leben am besten führen solle, keine geeigneten Berater seien. Der gängigen Auffassung, dass dies der Fall sei, liege ein Fehlschluss zugrunde, der seinerseits auf das spezielle Illusionspotenzial mimetischer Dichtung zurückzuführen sei. Dieser Teil der Dichtungskritik hat somit die Funktion, der genannten traditionellen Sicht den Boden zu entziehen. Der zweite Teil der Kritik an der Dichtung dient nun dazu, die Behauptung zu begründen, mit der Sokrates die Kritik begonnen hatte, nämlich dass mimetische Dichtung beim Zuhörer zu einer Misshandlung (λώβη) des Denkvermögens (διάνοια) führen könne, also eben jenes Vermögens, mit dem der optimale ‚Glücksgutachter‘ die Wirkung einer bestimmten Lebensform auf die Seele studieren

⁹²⁵ R. 601b6–7: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικεν τοῖς τῶν ὁραίων προσώποις, καλῶν δὲ μή, οἷα γίνεται ἰδεῖν ὅταν αὐτὰ τὸ ἄνθος προλίπη;

⁹²⁶ Vgl. Murray 1996, 210.

⁹²⁷ Siehe Kap. II.8.

⁹²⁸ R. 601b1–4: οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν. ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν, αὐτὰ ἐφ' αὐτῶν λεγόμενα, οἶμαί σε εἰδέναι οἷα φαίνεται.

⁹²⁹ R. 576e6–577b5, wozu siehe Kap. II.6. Zur Wiedergabe von τραγικὴ σκευή durch „prunkvolles Kostüm“ vgl. R. 413b4 [Sokrates]: Τραγικῶς, ἦν δ' ἐγώ, κινδυνεύω λέγειν (d.h. „Ich rede wohl in hochtrabender Weise“). Vgl. ferner R. 545e1; *LSJ*, s.v. τραγικός.

werde.⁹³⁰ Wie noch zu zeigen sein wird, ist die spezifische Art dieser „Misshandlung“, die Sokrates als die wichtigste Eigenschaft mimetischer Dichtung beschreibt,⁹³¹ besonders aufschlussreich in Bezug auf die Funktion der Dichtungskritik im Zusammenhang des Gesamtdialogs. Denn wie bei den Reflexionen über den besten Lebensgutachter im 9. Buch geht es auch hier um die Fähigkeit, über Formen guten und schlechten Lebens korrekt urteilen zu können. Das soll im Folgenden noch genauer gezeigt werden.

Nach der Diskussion der Frage, was μίμησις im Allgemeinen sei, gibt Sokrates folgende Definition von mimetischer Dichtung: „Lasst uns also“, fordert er Glaukon auf, „die folgende Prämisse festhalten: Mimetische Dichtung, sagen wir, stellt handelnde Menschen dar, deren Handlungen entweder erzwungen oder freiwillig sind und die aufgrund dieses Handelns meinen, entweder gut oder schlecht gehandelt zu haben; und in all diesen Dingen empfinden sie entweder Schmerz oder Lust. Darüber hinaus gibt es doch keine weiteren Möglichkeiten?“⁹³² Gegenstand der Dichtungskritik ist also die Darstellung von Menschen, die auf Grundlage von Tätigkeiten oder Erfahrungen zugleich Urteile über den damit verbundenen Glückswert (das εὖ oder κακῶς πράττειν) bilden. Dabei werden, wie Sokrates betont, sowohl die betreffenden Handlungen und Erfahrungen als auch die Urteile darüber von Affekten, nämlich Schmerz oder Lust, begleitet.⁹³³ Auffällig an dieser Definition ist Sokrates’ Hinweis auf den Aspekt des Urteilens über Glück und Unglück: Die Figuren bei Homer oder in der Tragödie handeln und leiden nicht nur, sondern fällen zugleich Urteile über das Glück oder Unglück, das sie durch die betreffenden Handlungen oder Erfahrungen zu erleben meinen. Dieser Aspekt von Sokrates’ Definition der mimetischen Dichtung legt die Vermutung nahe, dass die Dichtungskritik ein Teil der fortlaufenden Reflexion über die Frage darstellt, wie man gute und schlechte Lebensformen korrekt beurteilen könne, und diese Vermutung bestätigt sich durch den weiteren Verlauf von Sokrates’ Argumentation.

Warum ist die dichterische Darstellung von Personen, die auf Grundlage von Handlungen und Erfahrungen Urteile über ihr Glück und Unglück fällen, problematisch? Wie Sokrates’ Ausführungen zeigen, ist das Problem der Urteilsbildungen, wie sie in Epos oder Tragödie dargestellt werden, der affektive oder emotionale Modus dieser Urteilsbildung: Eine gegebene

⁹³⁰ R. 577a2–3: ... ὃς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἥθος ἐνδὸς διδεῖν

⁹³¹ R. 695c6–8.

⁹³² R. 603c4–8: Ὡς δὲ δὴ προθώμεθα: πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους μιμεῖται ἢ μιμητικὴ βιαίους ἢ ἐκουσίας πράξεις, καὶ ἐκ τοῦ πράττειν ἢ εὖ οἰομένους ἢ κακῶς πεπραγέναι, καὶ ἐν τούτοις δὲ πᾶσιν ἢ λυπουμενούς ἢ χαίροντας. μή τι ἄλλο ἦν παρὰ ταῦτα;

⁹³³ Dass nicht nur die Handlungen und Erfahrungen, sondern auch die Urteile darüber von Affekten begleitet werden, geht aus der betonten adverbialen Bestimmung ἐν τούτοις δὲ πᾶσιν (R. 603c6–7) hervor.

leidvolle Erfahrung, so Sokrates, wird die betroffene Person automatisch zu einem entsprechenden emotionalen Verhalten, etwa zum Klagen, gleichsam hinziehen.⁹³⁴ Dieses Verhalten wird wiederum dazu führen, dass sich die Person das Erlittene in Erinnerung rufen wird, und somit dazu beitragen, dass der affektive Zustand des Betroffenen sich verfestigt.⁹³⁵ Als Beispiel verweist Sokrates auf das Verhalten eines Kindes, das gestürzt ist und, die verletzte Stelle festhaltend, im Schreien verharret.⁹³⁶ Da es aber in den meisten Fällen nicht unmittelbar klar sei, ob ein gegebenes Ereignis dem Glück des Betroffenen tatsächlich dienlich oder abträglich sei, solle man stets danach streben, sich emotional möglichst wenig zu engagieren, weil ein starkes affektives Verhalten (wie das Klagen) eben das verhindere, was in einer solchen Situation so rasch wie möglich anzuraten sei, nämlich das Überdenken der Situation im Hinblick darauf, wie man am besten auf das Geschehene reagieren könne.⁹³⁷ Diese Forderung veranschaulicht Sokrates, indem er das geforderte Verhalten mit dem Verhalten eines guten Würfelspielers vergleicht. Wie ein solcher bei einem Wurf versuchen wird, die Würfel so gut wie möglich zu platzieren, ebenso müsse man im Leben versuchen, bei jedem Ereignis so ruhig wie möglich zu verbleiben, um alle Aspekte der gegebenen Situation ruhig und gründlich zu überdenken und anschließend so zu handeln, wie es die Vernunft für am besten hält.⁹³⁸

Im Gegensatz zu diesem Ideal ruhigen und vernünftigen Nachdenkens über den Wert eines gegebenen Erlebnisses zeichnen sich nun die handelnden Personen epischer und tragischer Dichtung laut Sokrates gerade dadurch aus, dass sie *sofort* Urteile über ihr Glück und Unglück fällen, noch während sie sich in einem Zustand von Lust oder Schmerz befinden.⁹³⁹ Dazu passt, dass der affektive Charakter, der sich leicht aufregt, an einer späteren Stelle als das natürliche Objekt von mimetischer Dichtung beschrieben wird, während der vernünftige und besonnene Charakter sich nicht leicht mimetisch darstellen lasse, wie es dort ebenfalls

⁹³⁴ R. 604b1: τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος;

⁹³⁵ R. 604d8–d10.

⁹³⁶ R. 604c8–9: ... καθάπερ παῖδας ἐχομένους τοῦ πληγέτος ἐν τῷ βοᾶν διατρίβειν ...

⁹³⁷ R. 604b9–c7: λέγει ποῦ ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, ὡς οὔτε δήλου ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων ... ὃ τε ἐν αὐτοῖς ὅτι τάχιστα παραγίγνεσθαι ἡμῖν, τούτῳ ἐμποδὼν γιγνόμενον τὸ λυπεῖσθαι.—τῖνι, ἦ δ' ὅς, λέγεις;—Τῷ βουλευέσθαι ... περὶ τὸ γεγονὸς καὶ ὥσπερ ἐν πτώσει κύβων πρὸς τα πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὐτοῦ πράγματα, ὅπῃ ὁ λόγος αἰρεῖ βέλτιστ' ἂν ἔχειν.

⁹³⁸ Vgl. Halliwell ²1993, 139: „Plato is using a proverbial expression derived from the game, on the need to make the best ‚move‘ in the circumstances.“ Vgl. etwa Luc. *Nec.* 21, 19: τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως τὸ παρὸν εὖ θέμενος ...

⁹³⁹ Dieser Sachverhalt wird in dem betreffenden Satz (R. 603c6) durch das Partizip Präsens οἰομένους zum Ausdruck gebracht.

heißt.⁹⁴⁰ Epos und Tragödie disqualifizieren sich als Richtlinien für eine gute und glückliche Lebensführung also auch dadurch, dass sie eine schlechte Form der Urteilsbildung darstellen. Das Hauptproblem an der für Epos und Tragödie charakteristischen Darstellung affektiver Urteilsbildungen ist allerdings, dass diese Darstellung schrittweise auch die Fähigkeit des Hörers oder Zuschauers zu qualifizierten rationalen Urteilen zerstören wird. Ebendies, so soll gezeigt werden, ist nämlich die Bedeutung von Sokrates' Metapher, dass mimetische Dichtung die *διάνοια* des Zuhörers „misshandeln“ könne.

Inwiefern nun übt mimetische Dichtung ihre „misshandelnde“ Wirkung auf die *διάνοια* des Rezipienten aus? Das Genießen von „fremdem Leid“ etwa bei einer Epos-Rezitation oder einer Tragödienaufführung impliziert, so Sokrates, dass der Zuhörer bzw. Zuschauer mit den dargestellten Figuren mitleide (*συμπάσχειν*).⁹⁴¹ Dies wird allmählich, wie es weiter heißt, den affektiven Teil der eigenen Seele nähren und stärken.⁹⁴² In der Folge wird dieser Prozess schließlich dazu führen, dass der vernünftige Teil der Seele die Kontrolle über die Seele verlieren wird, weil er nicht hinreichend trainiert worden ist.⁹⁴³ Es tritt mithin eine Störung der guten Seelenordnung ein, und eben dieser Effekt ist der Grund, der Sokrates dazu veranlasst, die mimetische Dichtung zu den übrigen vermeintlichen Gütern zu stellen, die in Wirklichkeit eine Bedrohung für das Glück sind.⁹⁴⁴ Jetzt erklärt Sokrates aber auch, was man als die dianoetischen Konsequenzen der Erstarkung des affektiven Seelenelements auf Kosten des rationalen Elements bezeichnen könnte. Dazu greift er zur Veranschaulichung erneut auf die Mensch-Polis-Analogie zurück: „Wenn du nämlich“, setzt er Glaukon auseinander, „die gesüßte Muse im Lied und Epos aufnimmst, werden dir Lust und Schmerz in der Polis Könige sein anstelle von Gebrauch (*νόμος*) und vernünftiger Überlegung (*λόγος*) darüber, was in jedem einzelnen Fall das Beste zu sein scheint für die gesamte Polis.“⁹⁴⁵ Die Gegenüberstellung von

⁹⁴⁰ R. 604e1–4: Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλῃν ἔχει, τὸ ἀγανακτητικόν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον δὲ αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ, οὔτε ῥάδιον μιμήσασθαι ...

⁹⁴¹ R. 605c10–d4: οἱ γὰρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροώμενοι Ὅμηρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείνοντα ἐν τοῖς ὀδυρμοῖς ἢ καὶ ᾗδοντάς τε καὶ κοπτομένους, οἷσθ' ὅτι χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες.

⁹⁴² R. 606a3–7: ... τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι ... τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον.

⁹⁴³ R. 606a7–b1: τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίστην τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου ...

⁹⁴⁴ Siehe Kap. II.9.2.

⁹⁴⁵ R. 607a5–8: εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ αἰεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου. Der hier wiedergegebenen Übersetzung liegt die Annahme zugrunde, dass τοῦ ... δόξαντος εἶναι βελτίστου Objekt von λόγου ist und κοινῇ sich (implizit) auf die Polis bezieht, die Glaukon sich vorstellen soll.

Lust und Schmerz einerseits und andererseits Gebrauch und „vernünftiger Überlegung“ darüber, was in jedem einzelnen Fall das beste zu sein scheint für die gesamte Polis, ist aufschlussreich für die Frage, was die Metapher der Herrschaft von Lust und Schmerz in der Seele zum Ausdruck bringen soll: Wie Sokrates in früheren Abschnitten des Dialogs argumentiert hat, wird jedes Element der Seele automatisch nach dem streben, was es als konstitutiv für das gute Leben erachtet. Indes besitzt allein die Vernunft potentiell die Fähigkeit, tatsächlich zu wissen, was für das Glück der betreffenden *gesamten* Person förderlich ist.⁹⁴⁶ Weil nun, wie Sokrates in der eben diskutierten Passage (R. 604b9–c5) betont hat, in den meisten Fällen nicht unmittelbar klar ist, ob ein gegebenes Ereignis gut oder schlecht ist (in Bezug auf das Glück des Betroffenen), sagt der Brauch (νόμος), dass es immer das Beste sei, sich ruhig zu verhalten, um über das Geschehene nachzudenken, und sich schließlich so zu verhalten, wie es die Vernunft (λόγος) für das Beste hält. Verbindet man diese Passagen mit der Metapher der Herrschaft von Lust und Schmerz in der Polis anstelle von Brauch und Vernunft, bietet sich folgende Interpretation an: Entgegen dem Ideal von ruhiger, nicht-affektiver und gründlicher Überlegung führen die durch den Genuss von mimetischer Dichtung verursachte Erstarkung des affektiven Seelenelements und die komplementäre Entmachtung der Vernunft dazu, dass Lust und Schmerz langfristig die einzigen Kriterien von Gut und Schlecht werden: Statt gründlich zu überlegen, was das Beste für das gesamte Individuum sei, wird eine Person, deren Seele aufgrund von zuviel συμπάθεια von ihrem emotionalen Element dominiert wird, langfristig dazu neigen, sofortige Urteile zu fällen, die allein auf den Kriterien Lust und Schmerz basieren. Die Assoziation von diesem Urteilsmodus mit dem leicht reizbaren Charaktertypus legt die Vermutung nahe, dass die Lust- und Schmerzkonzeption, die Sokrates' Argument hier zugrundeliegt, eine Form der relational-kinetischen Gattung von Wahrnehmungen ist, die im 9. Buch dafür kritisiert wurden, dass sie als bloße Illusionen keine verlässliche Information über die wahre Natur von irgendetwas liefern würden.⁹⁴⁷ Diese Vermutung wird bestärkt durch die Tatsache, dass Sokrates im 10. Buch erklärt, es sei ein charakteristischer Zug des affektiven Seelenteils, dass er das Größere von dem Kleineren nicht unterscheiden könne, sondern dasselbe einmal für groß, ein andermal für klein halte.⁹⁴⁸ Wer somit ausschließlich auf der Basis von Lust und Schmerz Urteile über das Gut- oder

⁹⁴⁶ Siehe R. 442c5–8: Σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἡρχέν τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κακείνῳ ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

⁹⁴⁷ Siehe R. 583c3–584a10.

⁹⁴⁸ R. 605b8c3: τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς] ... οὔτε τὰ μείζω οὔτε τὰ ἐλάττω διαγιγνώσκοντι, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν μεγάλα ἡγουμένῳ, τοτὲ δὲ μικρά.

Schlechtseins einer gegebenen Erfahrung fällt, gründet seine Urteile also nicht nur auf einer begrenzten Zahl an Kriterien. Er verwendet auch Kriterien, die prinzipiell unzuverlässig sind. Die „Inthronisierung“ des affektiven Seelenelements hat mithin verheerende Konsequenzen für die dianoetische Fähigkeit, darüber fundierte und zuverlässige Urteile bilden zu können, ob ein gegebenes Ereignis für das Glück förderlich oder abträglich ist. Eben dies dürfte die „Misshandlung“ der δίανοια sein, welche die mimetische Dichtung laut Sokrates' Anklage durch ihre Darstellung von affektivem Verhalten verursacht: Homer und die Tragiker porträtieren nicht nur einen affektiven und aus Sokrates' Sicht verfehlten Modus des Urteilens; sie generieren auch im Zuhörer oder Zuschauer eben diesen verfehlten Modus der Urteilsbildung. Auch aus diesem Grund fügt Sokrates die mimetische Dichtung zu der Liste vermeintlicher Güter, die in Wirklichkeit eine Gefahr für das Glück darstellten. Die mimetische Dichtung sei mithin entgegen der landläufigen Auffassung nicht nur kein brauchbarer Ratgeber, wenn es um die Frage nach dem besten Leben geht; sie bedrohe vielmehr insofern das Glück des Zuhörers, als sie in dessen Seele eine schlechte, d.h. dem Glück abträgliche Ordnung bewirke und dadurch dessen Fähigkeit verringere, korrekte Urteile über gut und schlecht fällen zu können.

Entgegen bisherigen Annahmen ist die Dichtungskritik im 10. Buch der *Politeia* demnach weder eine eingebettete Dichtungstheorie Platons, noch ist sie eine Appendix, die Platon dem ‚eigentlichen‘ Dialog hinzugefügt hätte, um das bisher über Dichtung Gesagte um einige zusätzliche Überlegungen zu ergänzen. Sie dient auch nicht dazu, die im Rahmen der Diskussion über die Erziehung der Wächter in den Büchern 2 und 3 getroffenen Zensurmaßnahmen zu rechtfertigen. Vielmehr hat sie sich als ein substantieller Teil der fortlaufenden Reflexion über die Frage erwiesen, wie man zu einer erfolgreichen Beurteilung von guten und schlechten Lebensformen gelangen könne. Dabei hat sich zugleich gezeigt, dass mit der Dichtungskritik eine wichtige Veränderung in der situativen Konstellation des Dialogs vollzogen wird. Ausgangspunkt und Rahmen der Bücher 2–9 ist Glaukons Wunsch nach einem Argument, mit dem er seinen bereits gefassten Entschluss, gerecht zu leben, auch begründen kann. Jetzt, mit der Dichtungskritik in Buch 10, ändert sich diese Konstellation. So geht es Sokrates nunmehr darum zu verhindern, dass Glaukon dem Zauber der mimetischen Dichtung erliegen und dadurch seine Fähigkeit zum rationalen Urteilen einbüßen könnte, weil damit zugleich die gelungene Wahl einer gerechten und glücklichen Lebensführung in Gefahr gebracht würde.

II.10. Die Belohnungen des Gerechtheits im Diesseits und Jenseits (R. 608c1–621d3)

Nach dem Abschluss der Dichtungskritik erklärt Sokrates, man habe die größten Belohnungen der ἀρετή und die für sie ausgesetzten Prämien noch gar nicht behandelt.⁹⁴⁹ Daraufhin folgt zunächst eine Erörterung der „Kampfpreise, Belohnungen und Geschenke“, die dem Gerechten von Göttern und Menschen zu Lebzeiten gegeben würden.⁹⁵⁰ Anschließend erklärt Sokrates, nun müsse auch von dem erzählt werden, „was jeden von beiden“, den Gerechten und den Ungerechten, „nach seinem Tod erwartet“.⁹⁵¹ Zu diesem Zweck referiert er einen „Bericht“ (ἀπόλογος) eines pamphylichen Soldaten namens Er,⁹⁵² dem, nachdem er im Kampf gestorben sei, „Richter“ im Jenseits aufgetragen hätten, alles „an jenem Ort“ zu hören und zu betrachten und anschließend wieder ins Leben zurückzukehren, „um den Menschen ein Bote (ἄγγελος) der dortigen Dinge zu sein“.⁹⁵³

Die Deutung dieses Teils der *Politeia* ist in der Platon-Forschung seit langem umstritten. Neben Fragen zur genauen Bedeutung einzelner Aspekte des Er-Berichts hat vor allem eine grundsätzliche Frage zur Funktion des gesamten Abschnitts die Platon-Exegeten beschäftigt. Sie lautet: Warum hält es Platon überhaupt für sinnvoll, Sokrates auch über Belohnungen des Gerechtheits sprechen zu lassen? Hatten ihn doch Glaukon und Adeimantos ausdrücklich um ein Enkomion auf die Gerechtigkeit an und für sich gebeten, bei dem eventuelle Belohnungen beiseite gelassen werden sollten.⁹⁵⁴ Diese Frage ist für den Skopos der vorliegenden Arbeit von direkter Relevanz. Denn sie ist zugleich die Frage nach der Funktion dieser Dialogpartie in Bezug auf das Thema der Lebenswahl Glaukons. Deshalb soll in diesem Kapitel Sokrates' Besprechung von Belohnungen des Gerechtheits in ihrem Verhältnis zur übergeordneten

⁹⁴⁹ R. 608c1–2.

⁹⁵⁰ R. 612e2–614a4.

⁹⁵¹ R. 614a5–8: Ταῦτα [sc. die Belohnungen des Gerechtheits im Diesseits] τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, οὐδέν ἐστι πλήθει οὐδὲ μεγέθει πρὸς ἐκεῖνα ἃ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει, ἵνα τελέως ἑκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι.

⁹⁵² Im Text wird der Bericht der mysteriösen Figur des Er als ἀπόλογο[ς] ... Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου vorgestellt (R. 614b2–4). Zahlreiche Interpreten haben seit der Antike versucht, diese Angabe zu erklären; siehe Halliwell ²1993, 170–171. Trotz zahlreicher, z.T. etymologisierender Versuche ist es noch nicht gelungen, eine plausible These zugunsten einer bestimmten Deutung der Angaben aufzustellen, so dass man nicht über Halliwells Vermutung (ebd.) hinausgelangt ist, dass Platon mit orientalisch klingenden Namen wie ‚Er‘ und ‚Armenios‘ sowie der Herkunftsangabe ‚pamphylich‘ dem Hadesboten eine exotische, aber unbestimmbare Aura habe verleihen wollen. Vgl. auch Adam 1902, Bd. 2, 434.

⁹⁵³ R. 614b4–d3.

⁹⁵⁴ R. 358b4–7; 367d5–e5, wozu vgl. Kap. II.3 und II.4.

argumentativen und situativen Konstellation des Dialogs analysiert werden. Dabei soll gezeigt werden, dass die Ankündigung, von den Belohnungen des Gerechtseins sprechen zu wollen, dem Wunsch der Brüder nicht zuwiderläuft, sondern sich vielmehr aus ihm heraus verständlich machen lässt. Die Darlegung der Belohnungen im Diesseits und Jenseits ist mithin durch die Gesamtanlage des Dialogs vorbereitet.

Sokrates' Schilderung der Belohnungen des Gerechtseins in Buch 10 der *Politeia* hat in der *Politeia*-Forschung, wie gesagt, seit langem Befremden ausgelöst. „Es ist eine Stelle“, so erklärte seinerzeit P. Friedländer mit Blick auf die Darlegung der Belohnungen des Gerechten im Diesseits (R. 613c8–e3), „die einem den ganzen Platon verleiden könnte, wenn man sie völlig ernst nehmen müsste.“⁹⁵⁵ Zurückhaltender schreibt A. Schubert über denselben Textabschnitt: „Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit hier die Voraussetzung gemacht wird, der Gerechte werde als solcher auch anerkannt und gewürdigt.“⁹⁵⁶ Noch mehr als der kurze Abschnitt über die Belohnungen des Gerechtseins im Diesseits hat jedoch der erste Teil des Er-Berichts, in dem erzählt wird, wie die Gerechten im Jenseits belohnt, die Ungerechten hingegen bestraft werden, unter *Politeia*-Interpreten Irritation ausgelöst. Als besonders einflussreich hat sich das Urteil von J. Annas erwiesen. „[T]he myth“, erklärt sie, „is a lapse from the level of the main argument“.⁹⁵⁷ Mit dem vulgären und kindischen Höllenfeuer-Mythos, so Annas, werde man wieder auf das Niveau des alten Kephalos heruntergezogen.⁹⁵⁸ Dieser hatte, wie oben dargestellt,⁹⁵⁹ im 1. Buch für eine gerechte Lebensführung mit dem Argument plädiert, dass man sich so nicht vor den Strafen des Unrechts im Jenseits zu fürchten brauche und folglich auch noch im Alter, in größerer Nähe des Todes, ein angenehmes Leben führen könne.⁹⁶⁰ Platon hatte freilich Kephalos selbst darauf hinweisen lassen, dass Erzählungen über eine Bestrafung im Jenseits üblicherweise verlacht würden,⁹⁶¹ und dieser Hinweis wurde im weiteren Verlauf des Dialogs durch entsprechende Äußerungen des Adeimantos bestätigt.⁹⁶²

⁹⁵⁵ Friedländer 1975, Bd. 3, 120.

⁹⁵⁶ Schubert 1995, 168.

⁹⁵⁷ Annas 1981, 350.

⁹⁵⁸ Ebd., 349: „The myth of Er is a painful shock; its vulgarity seems to pull us right down to the level of Cephalus, where you take justice seriously when you start thinking about hell-fire.“

⁹⁵⁹ Siehe Kap. I.2.

⁹⁶⁰ R. 330d4–331a3.

⁹⁶¹ R. 330d7–e2.

⁹⁶² So etwa in Adeimantos' Kritik der traditionellen Argumente für das Gerechthein bzw. gegen das Ungerechthein, zu denen eben auch die Behauptung von Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits gehörte (R. 362e4–367a4). Müsste ein intelligenter Mensch nicht lachen, so Adeimantos' Fazit seiner

Sokrates' Erörterung von Belohnungen und Strafen im Jenseits sind in den Augen moderner Interpreten indes nicht nur deshalb problematisch, weil er damit angeblich auf das Niveau des Kephalos zurückfällt. Mit der Erörterung von Lohn und Strafe, so die systematische Kritik, mit der etwa Annas ihr Urteil begründet, untergrabe Sokrates vielmehr grundsätzlich seine bisherige Argumentation: „It is not only that the childishness of the myth jars; if we take it seriously, it seems to offer us an entirely consequentialist reason for being just, thus undermining Plato's sustained effort to show that justice is worth having for the agent in a non-consequentialist way.“⁹⁶³ Um die Dialogpartie dennoch zu retten, erwägt Annas die Möglichkeit einer „demythologisierenden“ Deutung, die die Botschaft des Mythos auf einen erträglichen allgemeinen Hinweis auf die Konsequenzen unserer Handlungen und Entscheidungen reduzieren soll.⁹⁶⁴ Diese reduktive Deutung hält sie allerdings selbst für unbefriedigend.⁹⁶⁵

Am interessantesten ist hier die Frage, ob Sokrates mit der Erwähnung von Belohnungen für das Gerechthein seine bisherige Argumentation untergräbt, wie Annas und andere meinen. Demgegenüber soll im Folgenden zunächst im Anschluss an P. Stemmer 1988, der diesen Punkt bereits geklärt hat, dargelegt werden, dass die vermeintliche Diagnose eines Widerspruchs zwischen Sokrates' Argumentation in den Büchern 2–9 und seiner Erörterung positiver und negativer Konsequenzen des Gerechthein bzw. des Ungerechtheins in Buch 10 auf einem Missverständnis der logischen Implikationen von Glaukons und Adeimantos' Bitte im 2. Buch beruht. Dabei wird von der oben dargelegten (auf der genannten Arbeit von Stemmer basierenden) Analyse dieser Bitte auszugehen sein.⁹⁶⁶ Sodann soll auf dieser Grundlage die von Stemmer nicht mehr erörterte Frage diskutiert werden, was Sokrates dazu motiviert, im 10. Buch über Lohn und Strafe des Gerechthein bzw. Ungerechtheins zu reden. Die Antwort auf diese Frage erklärt, wie zu zeigen sein wird, welche Funktion der Belohnungsabschnitt im Rahmen des Gesamtdialogs hat und wie mithin auch diese Partie mit dem situativen Thema der *Politeia*, der Lebenswahl Glaukons, zusammenhängt.

Die implizite Prämisse, die hinter Annas' Kritik steht, ist die, dass man nicht gleichzeitig extrinsisch und intrinsisch zugunsten einer bestimmten Verhaltensweise argumentieren könne.

kritischen Besprechung solcher Argumente, wenn er die Gerechtigkeit auf diese Weise gelobt und die Ungerechtigkeit getadelt höre? (R. 366c3). Vgl. Anm. 515.

⁹⁶³ Ebd., 349. In einem späteren Aufsatz (1982) zieht Annas allerdings ihr ursprüngliches Urteil zurück, das ihr nunmehr „too simple and in parts confused“ (141 Anm. 25) erscheint.

⁹⁶⁴ Annas 1981, 351–3.

⁹⁶⁵ Ebd.

⁹⁶⁶ Siehe Kap. II.2.

Dass diese Prämisse jedoch in Bezug auf die Glücksdebatte der *Politeia* nicht greift, wird deutlich, wenn man die logischen Implikationen der Bitte berücksichtigt, die Glaukon in Buch 2 an Sokrates richtet und auf die Sokrates, wie noch zu zeigen ist, zu Beginn seiner Darlegung von Lohn und Strafe für das Gerecht- bzw. Ungerechtsein im 10. Buch explizit Bezug nimmt. Im 2. Buch ist Glaukon nicht nur der Meinung, dass es Güter gibt, die man sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Folgen willen anstrebe. Er lässt sich dort auch von Sokrates bestätigen, dass dieser das Gerechtsein für ein Gut diesen Typs hält.⁹⁶⁷ Es geht also Glaukon keineswegs um die Behauptung, dass man nicht gleichzeitig die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen und um ihrer Konsequenzen willen loben könnte. Wenn er, unterstützt von Adeimantos, dennoch Sokrates darum bittet, in seiner Argumentation für die Gerechtigkeit auf eine Berücksichtigung der Folgen des Gerechtseins zu verzichten, so hat dies allein seinen Grund darin, dass die Brüder ein Argument brauchen, mit dem sie gegen die allenthalben verbreitete Meinung argumentieren können, nicht das Gerechtsein, sondern das Gerechtscheinen zahle sich aus. Der Wunsch der Brüder nach einem Argument, mit dem sich zeigen lässt, dass Gerechtsein an sich dem Glück zuträglich sei, ist mithin im Sinne einer *Minimalforderung* zu verstehen. Sie wollen ein Argument haben, mit dem sich das größere Glück des Gerechten unabhängig von eventuellen Folgen des Gerechtseins nachweisen lässt, weil sie damit ihren Entschluss rechtfertigen können, nicht nur gerecht zu scheinen, sondern es zu sein. Der Wunsch der Brüder impliziert also nur, dass Sokrates *zunächst* und *vor allem* zeigen müsse, dass Gerechtigkeit selber an und für sich erstrebenswert sei. Allein aus diesem Grund bitten sie ihn, in seinem Enkomion den Lohn der Gerechtigkeit beiseite zu lassen, eine Bitte, der Sokrates denn auch bis zum Ende von Buch 9 konsequent folgt. Keineswegs folgt jedoch aus dieser Bitte, dass Sokrates, *nachdem* einmal der Wert des Gerechtseins an sich nachgewiesen ist, nicht *zusätzlich* auch noch Belohnungen in seinem Argument für die Gerechtigkeit mit einbeziehen könne.

Trotzdem muss man sich die Frage stellen, warum Sokrates im 10. Buch die von Glaukon und Adeimantos geforderte Einschränkung fallen lässt, in seiner Argumentation auf die Einbeziehung von Belohnungen des Gerechtseins zu verzichten, und nunmehr ankündigt, auch den Lohn der Gerechtigkeit besprechen zu wollen. Denn aus der obigen Analyse von Glaukons und Adeimantos' Bitte ist zwar klar geworden, dass Sokrates in seiner Argumentation für das Gerechtsein auch Belohnungen durchaus mit einbeziehen *kann*, ohne sich dadurch in einen logischen Widerspruch zu verwickeln. Nicht erklärt ist jedoch, *warum* er dies im 10. Buch tatsächlich auch tut. Genau diese Frage wird im Dialog von Sokrates

⁹⁶⁷ R. 358a1–3.

selber angesprochen und beantwortet. So legt er ausführlich dar, warum er sich dazu veranlasst sieht, jetzt auch über die Belohnungen des Gerechtheits zu sprechen. Zunächst rekapituliert er dabei jene logische Überlegung, die Glaukon und Adeimantos zu der Forderung geführt hat, Lohn und Strafe beiseite zu lassen: Die Brüder seien, so Sokrates, zu der Überzeugung gelangt, dass man, um die Gerechtigkeit an sich im Vergleich zur Ungerechtigkeit an sich beurteilen zu können, ein Gedankenexperiment durchführen müsse, bei dem der Gerechte ungerecht und der Ungerechte gerecht erscheine.⁹⁶⁸ Sodann weist er die Brüder darauf hin, dass er ihre methodische Vorgabe eingehalten habe.⁹⁶⁹ In seiner bisherigen Argumentation habe er darauf verzichtet, Lohn und Ruhm der Gerechtigkeit mit einzubeziehen, und stattdessen gezeigt, dass die Gerechtigkeit für die Seele selbst gut und nützlich sei und man folglich auch dann einen Grund hätte, gerecht zu sein, wenn einem die Möglichkeit gegeben wäre, alles zu tun, was man wolle, ohne Sanktionen befürchten zu müssen.⁹⁷⁰ An dieser Stelle – die Kritik moderner Platon-Interpreten gleichsam vorwegnehmend – gibt Sokrates zu verstehen, dass er meint, mit seiner bisherigen Argumentation Glaukons Minimalforderung erfüllt zu haben, so dass er nun „vorwurfsfrei“ auch die Belohnungen erörtern könne, die eine gerechte Seele von Menschen und Göttern im Leben und Tod erhalten werde.⁹⁷¹ Auch Glaukon, dessen Forderung nach einem intrinsischen Argument zugunsten des Gerechtheits Sokrates mit diesem Vorhaben nach Ansicht der modernen Kritiker untergrabe, sieht keinen Widerspruch zwischen seiner ursprünglichen Forderung und Sokrates' Ankündigung, auch über Belohnungen reden zu wollen. Platon lässt ihn vielmehr Sokrates' Behauptung, niemand könne ihm etwas vorwerfen, wenn er nun auch die Belohnungen erörtere, uneingeschränkt zustimmen.⁹⁷²

Im 2. Buch äußerten Sokrates explizit und Glaukon implizit die Überzeugung, dass Gerechtigkeit zu jener Kategorie von Gütern gehöre, die sowohl um ihrer selbst als auch um

⁹⁶⁸ R. 612c8–d1: ὑμεῖς γὰρ ἤτεῖσθε, κἂν εἰ μὴ δυνατόν εἴη ταῦτα λανθάνειν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους [sc. dass der Gerechte ungerecht und der Ungerechte gerecht erscheine], ὅμως δοτέον εἶναι τοῦ λόγου ἕνεκα, ἵνα αὐτῇ δικαιοσύνῃ πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν κριθείη.

⁹⁶⁹ R. 612c7: Ἔδωκα ὑμῖν τὸν δίκαιον δοκεῖν ἄδικον εἶναι καὶ τὸν ἄδικον δίκαιον.

⁹⁷⁰ R. 612a8–b6: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τά τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, ..., ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἡῦρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιοῦτῳ δακτυλίῳ τὴν Ἄιδος κυνὴν;—Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις. Die Vorstellung, dass der Helm des Hades wie der Ring des Gyges den Träger unsichtbar machen könne, ist vielfach belegt; siehe Halliwell ²1993, 166. Vgl. Anm. 976.

⁹⁷¹ R. 612b7–c3: Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν ἐστιν πρὸς ἐκείνοις καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι, ὅσους τε καὶ οἷους τῇ ψυχῇ παρέχει παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν, ζῶντός τε ἔτι τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ;

⁹⁷² R. 612e1: Δίκαια, ἔφη, αἰτῇ.

ihrer Folgen willen erstrebt werden.⁹⁷³ Nachdem nun Sokrates mit seiner Argumentation für die Gerechtigkeit an sich Glaukons Minimalforderung eingelöst hat, kann es darum nicht verwundern, dass beide es für *berechtigt* halten, auch über die Konsequenzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu reden. Geklärt ist damit allerdings noch nicht, warum Sokrates es an dieser Stelle für *erforderlich* hält, auch über Belohnungen und Strafen von Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit zu reden.

Der erste aufschlussreiche Hinweis ist Sokrates' mehrfache Betonung, dass der Verzicht auf das Miteinbeziehen von Lohn und Strafe ein Gedankenexperiment gewesen sei. In Wahrheit, so Sokrates, könne das Unrecht tun des Ungerechten vor Göttern und Menschen nämlich nie verborgen bleiben.⁹⁷⁴ Vielmehr verhalte es sich so, dass das Gerechtsein *auch* wegen seiner – langfristigen – Folgen erstrebenswert sei. Dies zeigt sich insbesondere an Sokrates' rhetorischer Frage, ob es sich etwa nicht, „wenn wir ansetzen sollen, was wirklich der Fall ist“ (εἰ δὲ τὸ ὄν τιθέναι), so verhalte, dass die Gerechten langfristig belohnt, die Ungerechten hingegen bestraft würden.⁹⁷⁵ Um aber ein vergleichendes Urteil über den Glückswert von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich zu ermöglichen, wie es Glaukon und Adeimantos verlangt hatten, hat man zum Zweck der Untersuchung die tatsächlichen Umstände im Gedanken gleichsam ins Gegenteil verkehrt. Diese hypothetische Prämisse wurde also allein zum Zweck des geforderten Enkomions auf die Gerechtigkeit an sich aufgestellt.⁹⁷⁶

Vor diesem Hintergrund erklärt sich überdies, warum Sokrates im Hinblick auf die Belohnungen des Gerechtseins die Metapher des Geschuldeten benutzt. Glaukon und Adeimantos, so Sokrates, hätten im Rahmen des Gedankenexperiments die äußeren Folgen der Gerechtigkeit vorübergehend als ‚Darlehen‘ erhalten.⁹⁷⁷ Die äußere Anerkennung und die sonstigen positiven Folgen gehörten also, so die Implikation der Metapher, von Anfang an

⁹⁷³ R. 357d4–58a3: Ἐν ποίῳ, ἔφη [sc. Glaukon], τούτων [sc. εἰδὼν ἀγαθοῦ] τὴν δικαιοσύνην τιθεῖς; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι.

⁹⁷⁴ R. 612c7–9: Ἐδωκα ὑμῖν τὸν δίκαιον δοκεῖν ἄδικον εἶναι καὶ τὸν ἄδικον δίκαιον· ὑμεῖς γὰρ ἡτείσθε, καὶ εἰ μὴ δυνατόν εἴη ταῦτα λανθάνειν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ...

⁹⁷⁵ R. 613b9–c6.

⁹⁷⁶ R. 612c9–d1: ... ὅμως δοτέον εἶναι [sc. dass der Gerechte ungerecht und der Ungerechte gerecht erscheine] τοῦ λόγου ἕνεκα, ἵνα αὐτὴ δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν κριθείη. Für eine andere These siehe Bloom ²1991, 434–435, der Sokrates' Wiederaufnahme konventioneller Belohnungen dadurch begründet sieht, dass einerseits Glaukon und Adeimantos inzwischen die konventionellen Argumente für das Gerechtsein weniger skeptisch gegenüberstehen und andererseits noch nicht überzeugend gezeigt worden ist, dass Gerechtigkeit um ihrer selbst willen erstrebenswert sei.

⁹⁷⁷ R. 612c7–8, zitiert in Anm. 974.

und gehören weiterhin der Gerechtigkeit. Nachdem jedoch das Gedankenexperiment seinen Zweck erfüllt hat, müssen die beiden Brüder, so Sokrates weiter, konsequenterweise das ‚Darlehen‘ zurückzahlen.⁹⁷⁸ Welche Aufschlüsse ergeben sich nun aus Sokrates’ Verwendung dieser Metaphorik im Hinblick auf die Frage, was ihn dazu motiviert, nach seiner Argumentation zugunsten der Gerechtigkeit an sich nunmehr auch die Belohnungen des Gerechtseins besprechen zu wollen? Die Antwort, die hier vertreten werden soll, lautet: Sokrates geht es darum, Glaukon und Adeimantos daran zu erinnern, dass man *nur* zum Zweck des von ihnen gewünschten Arguments auf den Gedanken eingegangen sei, der Gerechte könne langfristig ungerecht und der Ungerechte gerecht erscheinen. Dieses rein strategische Unternehmen dürfe aber die Brüder nicht zu der Auffassung verleiten, Gerechtigkeit sei ein Gut, das tatsächlich *allein* um seiner selbst willen erstrebenswert sei, und mithin dazu anstiften, die allenthalben verbreitete Meinung zu übernehmen, nur das Gerechts*scheinen* werde belohnt. Eine solche Absicht des Sokrates dürfte auch hinter der Formulierung stehen, mit der er die Erörterung der Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Jenseits beginnt. Hier erklärt er unter erneuter Verwendung der Metapher des „Geschuldeten“, auch das, was den Gerechten und den Ungerechten im Jenseits erwarte, „müsse“ (χρή) erörtert werden, damit jeder von beiden, der Gerechte und der Ungerechte, „vollständig“ zu hören bekommen habe, „was ihnen unsere Diskussion schuldet“.⁹⁷⁹ Sokrates scheint damit die Auffassung erneut artikulieren zu wollen, es lasse sich zu strategischen Zwecken zwar zeigen, dass die Gerechtigkeit allein um ihrer selbst willen erstrebenswert sei. Eine *vollständige* vergleichende Erörterung von Glück und Unglück des Gerechten und des Ungerechten müsse aber auch eine Darlegung der diesseitigen und jenseitigen Folgen der beiden Lebensformen enthalten, da die Folgen laut der ersten Verwendung der Metapher des „Geschuldeten“ in Wirklichkeit den beiden Lebensformen gleichsam „gehören“ würden. In diesem Sinne „schuldet“ die – hier personifizierte – Diskussion nach dem Nachweis der Überlegenheit des Gerechtseins an sich immer noch eine Darlegung aller – diesseitigen und jenseitigen – Konsequenzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Dass es Sokrates hier darum geht, Glaukon nicht vergessen zu lassen, dass die Annahme, Ungerechtigkeit zahle sich aus, solange der Ungerechte sich mit einem Schein des Gerechtseins umgebe, nur ein Gedankenexperiment zu strategischen Zwecken war, erschließt sich ferner aus dem folgenden Sachverhalt: Zweimal fordert Sokrates Glaukon auf zu

⁹⁷⁸ R. 612c5: Ἄρ’ οὖν ἀποδώσετέ μοι ἃ ἐδανείσασθε ἐν τῷ λόγῳ;. Siehe auch R. 612d3–e3 und die dort einschlägigen Begriffe διδόναι, ἀποδιδόναι, δανεῖσθαι, ἀπαιτεῖν und κομίζεσθαι.

⁹⁷⁹ R. 614a6–8: χρή δ’ αὐτὰ [sc. ἃ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει] ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἑκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι.

überlegen, ob er „akzeptieren“ könne,⁹⁸⁰ wenn Sokrates Glaukons Rede für das Ungerechtheits aus dem 2. Buch nun insofern umkehre, als er die von Glaukon geschilderten Belohnungen und Bestrafungen des vollkommen Ungerechten bzw. Gerechten auf den jeweils entgegengesetzten Menschentypen übertrage.⁹⁸¹ Glaukons zustimmende Antwort zeigt dabei, dass er in Übereinstimmung mit seiner eigentlichen Überzeugung nach wie vor entschlossen ist, an die Überlegenheit des Gerechtheits zu glauben. So erklärt er, dass er mit Sokrates' Umkehrung seiner Rede, so dass diese den tatsächlichen Verhältnisse entspricht, ganz und gar einverstanden sei, weil, wie er sagt, Sokrates recht habe.⁹⁸² Die besprochenen Erläuterungen zu der Darlegung diesseitiger und jenseitiger Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zeigen somit nicht nur, dass Sokrates bestrebt ist, sein intrinsisches Argument um ein extrinsisches zu ergänzen. Sie lassen auch erkennen, warum er diesen Schritt für nötig hält: Er will es nicht bei dem Gedankenexperiment belassen, der Gerechte werde von Menschen und Göttern bestraft, der Ungerechte hingegen belohnt. Vielmehr sei man, nachdem das Gedankenexperiment seine Funktion erfüllt hat, gleichsam dazu verpflichtet, die kontrafaktische Annahme, Ungerechtheits zahle sich aus, wieder fallen zu lassen.

Sokrates' Bestreben, Glaukon daran zu erinnern, dass die von ihm aufgestellte Prämisse von dem Lohn des Ungerechtheits ein kontrafaktisches Gedankenexperiment sei, lässt dabei abermals erkennen, dass Sokrates' Plädoyer für das Gerechtheits kein isoliertes Argument, sondern vielmehr in der Entscheidungs- oder Wahlsituation des Glaukon situiert ist. Dazu passt, dass Glaukon auch in diesem letzten Abschnitt des Dialogs primärer Adressat und Gesprächspartner des Sokrates ist: Sowohl Sokrates' allgemeine Erklärung, nunmehr auch über die Belohnungen des Gerechtheits zu sprechen, als auch die anschließende spezielle Ankündigung, den Jenseitsbericht des Er referieren zu wollen, sind direkt und persönlich an Glaukon gerichtet.⁹⁸³ Im Verlauf von Sokrates' Wiedergabe des Jenseitsberichts wird Glaukon kontinuierlich direkt angesprochen,⁹⁸⁴ und in der abschließenden Paränese (R. 621b8–d3) wendet sich Sokrates ebenfalls speziell an ihn.⁹⁸⁵ Dahinter steht der im Kap. II.9

⁹⁸⁰ R. 613c8; 613e3–4.

⁹⁸¹ R. 613c8–d1: Ἀνέξῃ ἄρα λέγοντος ἐμοῦ περὶ τούτων ἅπερ αὐτὸς ἔλεγε περὶ τῶν ἀδίκων; R. 613e3–4: ἀλλ' ὁ λέγω, ὅρα εἰ ἀνέξῃ.

⁹⁸² R. 613e5: Καὶ πάνυ, ἔφη· δίκαια γὰρ λέγεις.

⁹⁸³ Siehe insbesondere R. 612b7–e1 und 614b2–3: Ἀλλ' οὐ μέντοι σοι [sc. Glaukon] ... Ἀλκίνοῦ γε ἀπόλογον ἐρῶ. Zuvor (614b1) hat Glaukon seinerseits betont, dass er kaum etwas lieber hören möchte. Vgl. ferner R. 615a5; 618b6–7; 621b8, wo Glaukon erneut als Sokrates' primärer Gesprächspartner apostrophiert wird.

⁹⁸⁴ Siehe insbesondere R. 615a5; 618b7.

⁹⁸⁵ R. 621b8.

erörterte Sachverhalt, dass mit dem Beginn des 10. Buches Glaukons *eigene* Lebenswahl erneut in den Mittelpunkt des Dialogs gerückt worden ist. In den Büchern 2–9 hatte sich Sokrates der Aufgabe gewidmet, Glaukons (und Adeimantos') Wunsch nach argumentativen Mitteln zu erfüllen, mit denen sie ihre Entscheidung, gerecht zu leben, rechtfertigen können. Nachdem diese Aufgabe nunmehr gelöst ist und eine Reihe lebenspraktischer Konsequenzen der bisherigen Argumentation gezogen worden sind, geht es ab dem Beginn des 10. Buches darum, Glaukon selbst dazu zu bringen, eine entsprechende Lebensführung *tatsächlich* zu wählen. Deutlich wird diese Verschiebung in der Konstellation des Gesprächs in der Formulierung von Sokrates' abschließender Aufforderung an Glaukon, mit der die *Politeia* endet. Wenn Glaukon nämlich, so die zentrale Botschaft dieser Paränese, sowohl dem Jenseitsbericht als auch dem vorausgegangenen Argument des Sokrates folgt, das heißt: sich der darin enthaltenen Empfehlung entsprechend verhält, indem er sich „in jeder Weise um Gerechtigkeit gepaart mit Einsicht“ bemüht,⁹⁸⁶ dann dürfte er sowohl im Diesseits als auch im Jenseits glücklich werden.⁹⁸⁷

Mit dieser Empfehlung setzt Sokrates die Erörterung der lebenspraktischen Konsequenzen fort, die sich aus dem Gespräch über Glück und Unglück des Gerecht- bzw. des Ungerechtseins ergeben. Am Ende von Buch 9 hatte Sokrates aus dem Argument, Gerechtigkeit mache *unabhängig* von ihren Folgen den gerechten Menschen glücklich, die Verhaltensempfehlung abgeleitet, der einsichtige Mensch müsse alle seine Kräfte dazu einsetzen, seine Seele gerecht werden bzw. bleiben zu lassen.⁹⁸⁸ Jetzt, nachdem man sich zusätzlich darüber geeinigt hat, dass das Gerechtsein in Wirklichkeit auch wegen seiner Folgen erstrebenswert sei, gilt folgerichtig um so mehr, dass derjenige, der glücklich sein möchte, sich in jeder Weise darum bemühen müsse, gerecht zu sein. Sokrates' von den meisten Interpreten stillschweigend übergangene Spezifizierung, Glaukon solle sich um „Gerechtigkeit gepaart mit Einsicht“ bemühen, dürfte sich dabei zunächst auf den folgenden Sachverhalt beziehen: Im ersten Buch des Dialogs hatte Sokrates Kephalos als die Verkörperung eines Menschentypen geschildert, der ein gerechtes, aber nicht hinreichend reflektiertes Leben geführt habe. Auch Glaukon und Adeimantos sind grundsätzlich

⁹⁸⁶ Siehe R. 621c5: ... καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν ...

⁹⁸⁷ Wie auch in früheren Abschnitten benutzt Sokrates in der gesamten Paränese konsequent die „Wir-Form“. Aber die persönliche Hinwendung an Glaukon (R. 621b8: Καὶ οὕτως, ὦ Γλαῦκον ...) zeigt, dass die Paränese in erster Linie an ihn gerichtet ist. Die „Wir-Form“ dürfte folglich auch hier Ausdruck des von Sokrates in der *Politeia* oft verwendeten persuasiven Verfahrens sein, die Perspektive seines Gesprächspartners einzunehmen; vgl. S. 167.

⁹⁸⁸ R. 591c1–592b6; dazu siehe Kap. II.8.

entschlossen, gerecht zu leben. Im Gegensatz zu Kephalos halten sie es jedoch für notwendig, diesen Entschluss auf eine argumentative Basis zu stellen. Dieser Hintergrund dürfte *ein* Aspekt von Sokrates' abschließender Ermahnung sein, man solle sich in jeder Weise um „Gerechtigkeit gepaart mit Einsicht“ bemühen. Vor allem aber greift Sokrates mit dieser Ermahnung die Forderung nach gründlicher, rationaler Prüfung bei der Lebenswahl auf, die Rahmen des Er-Berichts erneut artikuliert und diskutiert worden ist. Dies soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

II.11. Die Lebenswahl im Er-Mythos (R. 617d1–621b4)

Mit dem Er-Bericht möchte Sokrates nach eigener Aussage Glaukon vor Augen halten, welche positiven und negativen Konsequenzen Gerechtsein bzw. Ungerechtsein im Jenseits haben.⁹⁸⁹ Ein zentraler Bestandteil des Er-Berichts besteht nun in der Schilderung eines Wahlverfahrens, bei dem die Seelen der Verstorbenen jenes Leben wählen, das sie in ihrem nächsten Leben führen werden. Es gibt somit eine klare inhaltliche Überschneidung zwischen dem Jenseitsbericht und dem übergeordneten Dialogthema, der Lebenswahl Glaukons. Doch welche Funktion hat die Schilderung der Lebenswahl im Er-Bericht in Bezug auf die genannte Absicht des Sokrates und was trägt sie zum Thema von Glaukons Lebenswahl bei?

Eine denkbare Antwort auf die erste Teilfrage lautet: Da die unsterbliche Seele eines Menschen dem Er-Bericht zufolge nach dem Tode erneut vor einer entscheidenden Lebenswahl steht, nämlich der Wahl ihres künftigen Lebens, wird der Gerechte bzw. der Ungerechte zusätzlich zu den konkreten Belohnungen und Strafen, die im ersten Teil des Berichts (R. 614d3–616b1) genannt werden, auch dadurch belohnt bzw. bestraft, dass der Gerechte aufgrund seiner spezifischen Seelenverfassung die Fähigkeit hat, bei der Lebenswahl im Jenseits eine Lebensform zu wählen, die ihn auch im nächsten Leben glücklich machen werde, während bei dem Ungerechten das Gegenteil der Fall sei. Auch die Lebenswahl im Jenseits stellt folglich eine weitere Belohnung bzw. Bestrafung des Gerechts- bzw. Ungerechtsseins dar. Zugunsten einer solchen Funktionsbestimmung lässt sich auf eine Stelle in Sokrates' Erläuterungen zur Lebenswahl im Er-Bericht hinweisen, an der betont wird, dass die aus dieser Wahl abgeleiteten Vorgaben für eine gute Wahl sowohl in diesem Leben als auch *in jedem* Leben danach (καὶ ἐν τῷδε τῷ βίῳ ... καὶ ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα) gelten würden.⁹⁹⁰ Ferner kann angeführt werden, dass bei der Schilderung der Lebenswahl im Jenseits an einigen Stellen beschrieben wird, wie die Wahl der verstorbenen Seelen von ihrem früheren Leben mitbestimmt wird.⁹⁹¹ Gegen die genannte Interpretation sprechen jedoch folgende Gesichtspunkte: An keiner Stelle seiner Erläuterungen bezeichnet Sokrates die gelungene Lebenswahl im Jenseits als Belohnung des Gerechtseins im Diesseits. Überdies

⁹⁸⁹ R. 614a5–8, zitiert in Anm. 951.

⁹⁹⁰ R. 619a5–b1. ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα kann zwar die prädikative Bedeutung ‚im ganzen Leben danach‘ haben, womit das *gesamte* ‚Leben‘ im Jenseits gemeint wäre; vgl. Smyth 1920, §1174. Entsprechend übersetzen etwa Vretska ²1982; Bloom ²1991; Halliwell ²1993. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der Aufenthalt der Seele im Jenseits an keiner weiteren Stelle als „Leben“ bezeichnet wird, scheint die attributive Bedeutung ‚in jedem folgenden Leben“, so die Übersetzung von Schleiermacher ³1855, jedoch plausibler zu sein.

⁹⁹¹ R. 619c6–d5; 620a2–3.

gibt Er nach dem ersten Teil seines Berichts (R. 614d3–616b1) zu verstehen, dass er damit die Erörterung von Belohnung und Bestrafung des Gerecht- bzw. Ungerechtheits im Jenseits für beendet hält.⁹⁹² An den Stellen, an denen eine bestimmte Lebensführung im Diesseits mit der Lebenswahl im Jenseits in Verbindung gebracht wird,⁹⁹³ wird außerdem betont, dass ein gerechtes Leben im Diesseits keine Garantie für eine erfolgreiche Lebenswahl im Jenseits sei. Vielmehr, so Er, hätten nicht wenige Seelen, die aufgrund ihres früheren Lebens im Jenseits zunächst belohnt worden seien, eine schlechte Wahl getroffen; Seelen hingegen, die wegen früherer Ungerechtigkeit zunächst bestraft worden seien, hätten mehrheitlich eine bessere Wahl getroffen.⁹⁹⁴ Ferner birgt die Annahme, dass die Aussicht auf ein gutes nächstes Leben ein Ansporn zum Gerechtheits in diesem Leben sei, ein logisches Problem: Wenn Glaukon den Er-Bericht von der pränatalen Lebenswahl im Jenseits für bare Münze nehmen soll, erübrigt sich im Grunde jede weitere Lebenswahl im Diesseits.⁹⁹⁵ Dieses Problem wird dadurch verschärft, dass die Lebenswahl im Jenseits mehrfach als endgültig und unwiderruflich bezeichnet wird.⁹⁹⁶ Dieser Widerspruch fällt freilich weniger stark ins Gewicht, wenn man bedenkt, dass es Sokrates nicht darum geht, Glaukon eine logisch konsistente Darlegung von Leben, Tod und Reinkarnation der unsterblichen Seele anzubieten. Hinter dem Referat des Er-Berichts steht vielmehr, wie oben dargelegt,⁹⁹⁷ die Absicht, die bisherige Untersuchung von Gerechtheits und Ungerechtheit in *diesem* Leben nunmehr um eine Darlegung der Bedeutung dieser beiden Eigenschaften für das, was dem Menschen im *Jenseits* bevorsteht, zu ergänzen.⁹⁹⁸ Zentrales Thema dieses Dialogabschnitts sind also nicht die Konsequenzen, die das Verhalten im Jenseits für das jeweils folgende Leben im Diesseits haben wird, sondern die Konsequenzen, die eine gerechte bzw. ungerechte Lebensführung im Diesseits für das diesseitige *und* jenseitige Glück haben wird. Die Funktion der Schilderung der Lebenswahl im Jenseits besteht demnach nicht darin, Glaukon eine weitere Belohnung diesseitigen Gerechtheits in Aussicht zu stellen. Doch wozu referiert Sokrates dann den zweiten Teil des Er-Berichts über die Lebenswahl im Jenseits?

⁹⁹² R. 616a8–b1: καὶ τὰς μὲν δὴ δίκας τε καὶ τιμωρίας τοιαύτας τινὰς εἶναι, καὶ αὖ τὰς εὐεργεσίας ταύταις ἀντιστρόφους.

⁹⁹³ Siehe Anm. 991.

⁹⁹⁴ R. 619d1–5.

⁹⁹⁵ Dieses Problem ist in der *Politeia*-Forschung nicht unbeachtet geblieben; siehe etwa Halliwell ²1993, 186.

⁹⁹⁶ R. 619c1; 620d8–e6.

⁹⁹⁷ Siehe Kap. II.10.

⁹⁹⁸ Vgl. Halliwell 2007, 454: „The myth is ... an extension of the case for justice that has been made since book 2.“

In seinen Erläuterungen zur Lebenswahl im Jenseits setzt Sokrates mehrfach diese mit der Lebenswahl im Diesseits in Verbindung. So zieht er aus seiner Feststellung, die Lebenswahl im Jenseits berge in sich „die gesamte Gefahr für den Menschen“,⁹⁹⁹ die folgende Schlussfolgerung: Um aus den „jeweils möglichen“ Leben „immer und überall“ das beste wählen zu können, müsse sich der Mensch die Fähigkeit aneignen, zwischen guten und schlechten Leben unterscheiden zu können.¹⁰⁰⁰ Dem entspricht die Erklärung, dass die Wahl jener Lebensform, welche die Seele gerechter mache, „sowohl im Leben als auch im Tod“ die beste sei.¹⁰⁰¹ Schließlich geht aus Sokrates' Erläuterungen mehrfach hervor, dass die Voraussetzungen und Methoden, die man brauche bzw. zur Anwendung bringen müsse, um eine gute Wahl zu treffen, im Diesseits und Jenseits dieselben sind. So gibt er in Bezug auf die eben erwähnte beste Wahl implizit zu verstehen, dass derjenige, der eine erfolgreiche Wahl treffen will, sowohl bei der diesseitigen als auch bei der jenseitigen Lebenswahl all das in Betracht ziehen müsse, was im bisherigen Dialog besprochen worden sei.¹⁰⁰² Die Lebenswahl im Jenseits und insbesondere Sokrates' Erläuterungen zu dieser Wahl stehen somit im direkten Bezug zum übergeordneten situativen Dialogthema, der Lebenswahl Glaukons, und dadurch gibt die Schilderung der Lebenswahl im Rahmen des Jenseitsberichts Sokrates eine Möglichkeit, Glaukon bestimmte Aspekte der Lebenswahl vor Augen zu halten.

Welchen konkreten Beitrag liefern nun die Schilderung der Lebenswahl im Jenseits und Sokrates' Kommentierung dieser Wahl zu der fortlaufenden Problematisierung des der Lebenswahl in der *Politeia*? Um diese Frage zu beantworten, soll im Folgenden zunächst eine Reihe zentraler Aspekte von Ers Schilderung der Wahl im Jenseits analysiert werden. Sodann soll Sokrates' Auswertung dieser Schilderung untersucht werden.

Im Jenseitsbericht des Er wird die Wahl des künftigen Lebens folgendermaßen beschrieben. Als die Seelen im Jenseits einen Ort erreicht hätten, wo sich die „Spindel der Notwendigkeit“ und die „Töchter der Notwendigkeit“, die Moiren Lachesis, Klotho und Atropos, befänden, habe sie ein „Priester“ (προφήτης) der Lachesis in Reihen aufgestellt. Dieser habe sodann aus dem Schoß der Lachesis Lose und „Lebensmodelle“ (βίων παραδείγματα) genommen, den Seelen die Lose zugeworfen und ihnen das Wahlverfahren erklärt. Daraufhin seien die Seelen dazu aufgefordert worden, das Leben zu wählen, das sie

⁹⁹⁹ R. 618b6–7: ἔνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων.

¹⁰⁰⁰ R. 618c4–6: ... βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι.

¹⁰⁰¹ R. 618e3–4: ἑώρακαμεν γὰρ ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἵρεσις.

¹⁰⁰² R. 618c6: ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα.

nach ihrer Wiedergeburt leben würden.¹⁰⁰³ Nachdem alle Seelen gewählt hätten, so der weitere Bericht des Er, hätte man sie mit ihren neu gewählten Leben zu dem Spindel der Notwendigkeit geführt. Dort habe zunächst Lachesis jeder Seele den von ihr, der Seele, selbst gewählten δαίμων als „Wächter des Lebens“ und „Erfüller“ dessen, was die Seele gewählt hätte, mitgeschickt.¹⁰⁰⁴ Die δαίμονες hätten sodann zunächst die Seelen zu Klotho geführt, wo ihnen das selbstgewählte „Schicksal“ (μοῖρα) gesponnen und mithin gleichsam ratifiziert worden sei.¹⁰⁰⁵ Anschließend hätten die δαίμονες die Seelen zu Atropos geführt, damit das gesponnene Schicksal unwiderruflich gemacht würde, ehe sie daraufhin durch den „Thron der Notwendigkeit“ hindurchgegangen seien.¹⁰⁰⁶ Schließlich seien die Seelen zu dem Fluss Lethe gewandert, aus dem jede Seele ein Maß Wasser habe trinken müssen, wodurch sie alles, was sie auf ihrer Jenseitsreise erlebt und gesehen hätte, vergessen habe. Schließlich seien die Seelen durcheinander und „zur Geburt“ (εἰς τὴν γένεσιν) empor gewirbelt worden.¹⁰⁰⁷

Unter den Merkmalen der Lebenswahl im Jenseits soll als Erstes auf die Betonung von Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit hingewiesen werden: „Nicht wird Euch ein δαίμων durchs Los erhalten“, erklärt der προφήτης in seiner Ansprache den Seelen, „sondern ihr werdet einen δαίμων wählen.“¹⁰⁰⁸ „Die Schuld“, fügt er später hinzu, „liegt beim Wählenden. Gott ist schuldlos.“¹⁰⁰⁹ Jede Seele entscheidet also eigenständig und freiwillig, welches Leben sie im nächsten Leben führen wird. Darüber hinaus wird hervorgehoben, dass die Lebenswahl unwiderruflich sei: Mit dem Leben, das eine Seele für sich wähle, betont der προφήτης, werde sie „zwingend“ künftig leben müssen.¹⁰¹⁰ Dieser Sachverhalt wird durch die spätere Beschreibung des Ratifizierungsprozesses der gewählten Schicksale bestätigt.¹⁰¹¹

Die ersten beiden Merkmale (Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit) lassen sich ohne Weiteres auf Wahlsituationen im Diesseits übertragen: Auch im Diesseits haftet der Mensch für seine Entscheidungen und wählt sich mithin sein eigenes Leben. Nicht ganz klar ist jedoch, was damit für die Diskussion der *Politeia* gewonnen wird. An keiner Stelle des

¹⁰⁰³ R. 617d6–619b6.

¹⁰⁰⁴ R. 620d8–e1: ἐκείνην δ' ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.

¹⁰⁰⁵ R. 620e1–4.

¹⁰⁰⁶ R. 620e4–621a1: ταύτης δ' ἐφαψάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τῆς Ἀτρόπου ἄγειν νῆσιν, ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα. ἐντεῦθεν δὲ δὴ ἀμεταστρεπτὶ ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης ἵεναί θρόνον, καὶ δι' ἐκείνου διεξελθόντα ...

¹⁰⁰⁷ R. 620e6–621b4

¹⁰⁰⁸ R. 617e1: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήζεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε.

¹⁰⁰⁹ R. 617e4–5: αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

¹⁰¹⁰ R. 617e2–3: πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρεῖσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης.

¹⁰¹¹ Siehe Anm. 1006.

bisherigen Dialogs wird die entgegengesetzte deterministische Position (sc. dass der Mensch für sein fremdbestimmtes Leben keine Verantwortung trage) vertreten. Die gesamte Debatte über die Frage, ob ein gerechtes oder ein ungerechtes Leben besser und glücklicher ist, basiert vielmehr auf der Prämisse, dass Glaukon tatsächlich die Wahl hat, ob er gerecht oder ungerecht leben möchte. Gäbe es diese Möglichkeit nicht, würde die gesamte Diskussion ihre praktische Relevanz verlieren. Die Betonung der Wahlfreiheit und Eigenverantwortlichkeit im Rahmen des Er-Berichts trüge somit nichts Neues zum Gespräch bei, und Sokrates' Grund, im Er-Bericht dieses Merkmal derart zu betonen, bleibt unklar. Verständlich wird die Betonung der Eigenständigkeit bei der Lebenswahl aber unter folgender Annahme: Dieser Aspekt des Er-Berichts dient Sokrates nicht dazu, den unbestrittenen (und trivialen) Sachverhalt zu betonen, dass der Mensch für seine Lebensführung selbst verantwortlich ist. Vielmehr dürfte Sokrates damit bestrebt sein, Glaukon auf den nicht trivialen Sachverhalt hinzuweisen, dass der Mensch *durch* die Wahl einer bestimmten Lebensführung gemäß Sokrates' Hauptargument selbst entscheidet, ob er glücklich oder unglücklich wird, weil der seelische *Effekt* der gewählten Lebensführung Glück und Unglück des Betreffenden determiniere. Diese Annahme lässt sich, wie noch zu zeigen ist, stützen, wenn man Sokrates' Erläuterungen zum Er-Bericht berücksichtigt (dazu unten). Sie ist aber auch deshalb attraktiv, weil durch sie zwei weitere Merkmale des Berichts verständlich werden, nämlich der Aspekt der Unwiderruflichkeit und die Rolle der δαίμονες bei der Lebenswahl. Nimmt man nämlich an, Sokrates gehe es hier nicht bloß um die Lebenswahl im Allgemeinen, sondern speziell um den Zusammenhang von Lebenswahl und Glück, so lässt sich auch der Aspekt der Unwiderruflichkeit verständlich machen. Denn unter dieser Annahme bekommt die Erwähnung der Unwiderruflichkeit die Funktion, Glaukon deutlich zu machen, dass die Wahl einer bestimmten Lebensführung *zwingend* Konsequenzen für das eigene Glück bzw. Unglück haben werde, weil die Lebensführung zwangsläufig Einfluss auf die Seelenkonstitution des Betreffenden ausübe. Diese Interpretation lässt sich durch die Erwähnung des δαίμων als „Erfüller“ (ἀποπληρητής) des gewählten Leben stützen.¹⁰¹² Eine lange, bis heute anhaltende Interpretationstradition sieht in den δαίμονες im Er-Bericht eine Allegorie des menschlichen Charakters, welcher für sein spezifisches Schicksal bestimmend sei.¹⁰¹³ Für diese Deutung,

¹⁰¹² R. 620e1.

¹⁰¹³ Siehe bereits Nettleship 21901, 364 Anm. 1: „This is a sort of mythological expression of the idea that the man's character or personality determines his own particular destiny.“ Nettleship verweist dabei auf jene Stelle im Platonischen *Timaios* (90a3–4), an der das höchste Element (κυριώτατον εἶδος) in der Seele eines Menschen als dessen δαίμων bezeichnet wird. Auch Halliwell ²1993, 184 zieht, allerdings unter

die letztlich auf Heraklits Paradoxon, der Charakter sei der δαίμων des Menschen, zurückgeht,¹⁰¹⁴ spricht, dass Er ab einem bestimmten Punkt seiner Darstellung (R. 620e4–) nicht länger zwischen dem δαίμων und der Seele, die ihn gewählt hat, zu unterscheiden scheint.¹⁰¹⁵ Dieser Umstand lässt sich jedoch, wie sich zeigen wird, auch anders erklären, und gegen die allegorische Deutung des δαίμων als Charakter des Menschen spricht, dass hierdurch neue Schwierigkeiten entstehen: So ist gänzlich unklar, wie die Erklärung des προφήτης, nicht der δαίμων wähle den Menschen, sondern der Mensch den δαίμων,¹⁰¹⁶ zu verstehen sein soll, wenn der δαίμων eine Allegorie des menschlichen Charakters ist. Überdies gibt Sokrates in seinem Referat zu verstehen, die gewählten *Leben* (nicht die δαίμονες) würden den früheren Gewohnheiten und charakterlichen Zügen der wählenden Seelen entsprechen.¹⁰¹⁷ Den δαίμονες im Er-Berichts dürfte also eine andere Bedeutung zukommen: Nach griechischer Auffassung haben δαίμονες nicht selten die Funktion, Ereignisse begreiflich zu machen, deren Eintreten sich der Mensch sonst nicht erklären kann.¹⁰¹⁸ Diese Tradition liegt etwa einem Passus in den *Werken und Tagen* des Hesiod zugrunde, in dem δαίμονες als „Wächter der Sterblichen“ (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) und als „Geber von Wohlstand“ (πλουτοδόται) erscheinen.¹⁰¹⁹ Die hier artikulierte Vorstellung, Glück und Unglück des Menschen liege nicht in seiner eigenen Macht, sondern hänge von seinem δαίμων ab, kommt auch in der späteren Literatur häufig zum Ausdruck.¹⁰²⁰ Überdies wird sie schließlich in den Bezeichnungen εὐδαίμων und κακοδαίμων bzw. δυσδαίμων für

Vorbehalt, die These in Betracht, dass der δαίμων „something in man’s character itself“ repräsentiere. Die Charakter-These ist in jüngster Zeit wieder von Harbach 2010, 381, vertreten worden.

¹⁰¹⁴ Heraklit, Fr. 119 DK: ἥθος ἀνθρώποι δαίμων. Bereits Adam 1929, Bd. 2, 454 verweist in seinem Kommentar ausdrücklich auf das herakliteische Paradoxon als Beleg für die Charakter-These.

¹⁰¹⁵ Vgl. Halliwell ²1993, 191

¹⁰¹⁶ R. 617e1.

¹⁰¹⁷ R. 620a2–3: κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

¹⁰¹⁸ Vgl. Burkert 1985, 180–181: „The ordinary man sees only what happens to him, unpredictable and not of his own enacting, and he calls this driving power *daimon*, something like fate, but without any person who plans and ordains being visible.“ Vgl. auch Nilsson ³1967, Bd.1, 220.

¹⁰¹⁹ OD 122–126.

¹⁰²⁰ Siehe etwa A. Pers. 601–602: ὅταν δ’ ὁ δαίμων εὐροῇ, πεποιθέναι τὸν αὐτὸν αἰὲν ἄνεμον οὐριεῖν τύχας, A. Ag. 1341–1342: τίς τὰν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι τάδ’ ἀκούων; Theogn. 165–166: Οὐδεις ἀνθρώπων οὔτ’ ὄλβιος οὔτε πενιχρός οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ’ ἀγαθός. Vgl. hierzu West 1978, 182: „The word [sc. δαίμων] is used in poetry ... particularly (in the singular) for the divine agent responsible for a man’s good or ill fortune at any given time. It derives from *daiomai*: the divider, the divider the one who gives out shares.“

einen glücklichen bzw. unglücklichen Menschen reflektiert.¹⁰²¹ Auf diese alte Tradition, *gegen* die sich Heraklit mit dem zitierten Paradoxon wendet,¹⁰²² dürfte sich der Er-Bericht in der *Politeia* beziehen. Dafür spricht, dass die Bezeichnung des δαίμων im Er-Bericht als „Wächter“ (φύλαξ) der Seele vermutlich unmittelbar auf die zitierte Stelle aus den *Erga* des Hesiod zurückgeht.¹⁰²³ Hinter der Einführung eines das Gewählte erfüllenden δαίμων im Er-Bericht dürfte somit folgende Absicht Platons stehen: Nach traditionellem Verständnis liefert die Vorstellung von δαίμονες eine Erklärung dafür, warum manche Menschen glücklich, andere hingegen unglücklich werden. Mit der Idee, dass der Mensch sich seinen δαίμων selbst wähle,¹⁰²⁴ welche die traditionelle Vorstellung gleichsam ins Gegenteil verkehrt, scheint Platon bestrebt gewesen zu sein, Sokrates die Möglichkeit zu geben, erneut die Pointe herauszustellen, dass der Mensch *durch* die Wahl einer bestimmten Lebensführung *selbst* darüber entscheide, ob er glücklich werde oder nicht. Zu dieser Deutung passt, dass der Wählende im Er-Bericht streng genommen nicht den δαίμων, sondern ein bestimmtes *Leben* wähle: Lebensmodelle (βίων παραδείγματα), nicht δαίμονες stellt der προφήτης vor den Seelen auf der Erde auf.¹⁰²⁵ Dazu passt die spätere Angabe, dass die *Seele* selbst ihr „Schicksal“ (μοῖρα) wähle.¹⁰²⁶ Hinter diesem Komplex steht eben jener Hauptgedanke, dass die Seele bei der Wahl im Jenseits (und analog dazu der Mensch bei entsprechenden lebenspraktischen Wahlen im Diesseits) nicht nur für die Wahl einer bestimmten Lebensform, sondern auch – und wichtiger – für die *Konsequenzen* verantwortlich ist, die diese Wahl für das Glück oder Unglück der betreffenden Seele bzw. des betreffenden Menschen haben werden. Diesen Sachverhalt bringt Sokrates zum Ausdruck, indem er Er berichten lässt, dass die Seelen mit der Wahl ihres künftigen Lebens *zugleich* die durch den δαίμων verkörperte „Erfüllung“ jenes Schicksals wählen würden, das sie für sich gewählt hätten.¹⁰²⁷ Je nachdem welche Lebensform gewählt wird, so die zentrale Aussage dieses Dialogabschnitts, entscheide sich die Seele bzw. der Mensch *zugleich* für die seelischen Implikationen der gewählten

¹⁰²¹ Vgl. Burkert 1985, 181. Platon treibt hier also wie so oft ein etymologisches Spiel, indem er aus Begriffen wie εὐδαίμων und κακοδαίμων bzw. δυσδαίμων den δαίμων selber (als den neutralen Grundsachverhalt) sprachlich herauslöst.

¹⁰²² So Burkert 1985, ebd.

¹⁰²³ So bereits Solmsen 1962, 173–196.

¹⁰²⁴ Siehe R. 620d8–e1: ἐκείνην δ' [sc. Lachesis] ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα... συμπέμπειν.

¹⁰²⁵ R. 618a1–2.

¹⁰²⁶ R. 620e3–4: ... ἥν λαχὼν εἴλετο μοῖραν. Mit Adam 1929, Bd. 2, 461, wird hier angenommen, dass die Seele Subjekt von εἴλετο ist. Anders Halliwell ²1993, 191, der die Meinung vertritt, das Subjekt sei der δαίμων.

¹⁰²⁷ R. 620d8–e1: ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν [sc. Lachesis] τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.

Lebensform. Deshalb liegt die Verantwortung dafür, ob jemand glücklich (εὐδαίμων) oder unglücklich (κακοδαίμων) wird, bei dem Betreffenden selbst.

Als nächstes Element des Er-Berichts soll das Losverfahren kurz erörtert werden. Die Lose, die den Seelen von dem „Priester“ der Lachesis ungeordnet „zugeworfen“ werden, bestimmen die Reihenfolge, in der die Seelen wählen werden.¹⁰²⁸ Wer früher an der Reihe ist, so die Konsequenz dieses Verfahrens, hat eine größere Auswahl an Leben zur Verfügung. Wie bei dem Aspekt der Eigenverantwortlichkeit gilt auch für dieses Merkmal der Lebenswahl im Jenseits, dass es sich ohne Weiteres auf entsprechende Wahlsituationen im Diesseits übertragen lässt. Auch im diesseitigen Leben steht nicht jede Lebensform jedem Menschen jederzeit zur Verfügung. Wieder muss man sich freilich fragen, welchem *Zweck* der Verweis auf diesen eher trivialen Sachverhalt dient. Die Antwort hängt mit einem weiteren wichtigen Aspekt des Er-Berichts zusammen, nämlich der Frage, *wie* man zu einer gelungenen Wahl gelangen könne. Dieser Aspekt kommt zunächst in den Anweisungen zum Ausdruck, die der προφήτης den Seelen vor der Wahl gibt. Weder, so der προφήτης, solle die zuerst wählende Seele nachlässig noch die zuletzt wählende mutlos sein.¹⁰²⁹ Denn unter der Voraussetzung, dass sie „mit Vernunft“ wähle und sich im gewählten Leben anschließend Mühe gebe, so der προφήτης weiter, werde es auch für die Seele, die das Los erhalten habe, als letzte zu wählen, ein Leben geben, mit dem sie zufrieden sein könne.¹⁰³⁰ Umgekehrt veranschaulicht die überstürzte schlechte Wahl der zuerst wählenden Seele, dass eine gute Ausgangslage keineswegs eine Garantie für eine erfolgreiche Lebenswahl ist, wenn nicht mit Einsicht gewählt wird: Statt alles hinreichend zu überprüfen, habe sich die zuerst wählende Seele von den äußerlichen Reizen der zur Wahl stehenden Lebensmodelle verführen lassen und vorschnell ein Leben als größter Tyrann gewählt. So sei ihr erst im Nachhinein, als sie das gewählte Leben in Ruhe untersucht hätte, klar geworden, welches Schicksal (εἵμαρμένη) mit dem gewählten Leben verbunden sei.¹⁰³¹ Dem Losverfahren kommt mithin vornehmlich die Funktion zu, die Grundlage für die Betonung der Notwendigkeit einer wohlüberlegten Wahl zu liefern: Nicht die unbeeinflussbare Ausgangslage, sondern die beeinflussbare Rationalität der Entscheidung ist das wesentliche Moment. Dies dürfte auch für ein weiteres

¹⁰²⁸ R. 617e6–618a1: Ταῦτα εἰπόντα [sc. der „Priester“] ῥῖψαι ἐπὶ πάντας τοὺς κλήρους, τὸν δὲ παρ’ αὐτὸν πεσόντα ἕκαστον ἀναιρεῖσθαι πλὴν οὗ, ἔ δὲ οὐκ ἔαν· τῷ δὲ ἀνελομένῳ δῆλον εἶναι ὁπόστος εἰλήχει.

¹⁰²⁹ R. 619b5–6: μήτε ὁ ἄρχων αἰρέσεως ἀμελείτω μήτε ὁ τελευτῶν ἀθυμείτω.

¹⁰³⁰ R. 619b3–5: Καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ζῶν νῶ ἐλομένῳ, συντόνως ζῶντι κεῖται βίος ἀγαπητός, οὐ κακός.

¹⁰³¹ R. 619b7–d3: τὸν πρῶτον λαχόντα ἔφη εὐθὺς ἐπιόντα τὴν μεγίστην τυραννίδα ἐλέσθαι, καὶ ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας οὐ πάντα ἱκανῶς ἀνασκεψάμενον ἐλέσθαι, ἀλλ’ αὐτὸν λαθεῖν ἐνοῦσαν εἵμαρμένην παίδων αὐτοῦ βρώσεις καὶ ἄλλα κακά· ἐπειδὴ δὲ κατὰ σχολὴν σκέψασθαι, κόπτεσθαι τε καὶ οὔρεσθαι τὴν αἴρεσιν. ...

zentrales Element der Lebenswahl im Er-Bericht gelten, nämlich die Angabe, dass die Zahl der Lebensmodelle die Zahl der wählenden Seelen bei weitem übersteige. Bei der Wahl, so Er, habe es viel mehr „Modelle“ als Seelen gegeben.¹⁰³² Diese seien zudem „mannigfacher Art“ gewesen. Von allen Lebewesen habe es Leben gegeben, einschließlich jeder Form menschlichen Lebens.¹⁰³³ Insgesamt seien, wie aus Ers Beschreibung hervorgeht, in den Lebensmodellen allerlei Eigenschaften untereinander vermischt.¹⁰³⁴ Dabei seien in manchen Modellen bestimmte Eigenschaften wie etwa Ansehen, Reichtum, gute Herkunft oder Gesundheit bzw. deren Gegenteile stärker ausgeprägt; andere Modelle würden wiederum hinsichtlich der genannten alternativen Eigenschaften „in der Mitte“ liegen.¹⁰³⁵ Wie bei den übrigen genannten Aspekten lassen sich auch diese Angaben als Verweis auf den Umstand verstehen, dass dem Einzelnen im Diesseits unterschiedliche Lebensvarianten zur Verfügung stehen.¹⁰³⁶ Aber auch hier muss man sich fragen, was mit dem Hinweis auf diesen eher trivialen Sachverhalt gewonnen wird. Berücksichtigt man den Zusammenhang des Berichts, bietet sich folgende Antwort an: Die zentrale Botschaft der Ansprache des προφήτης ist die, dass es für jeden, der seine Wahl „mit Vernunft“ trifft, ein gutes Leben gibt. Die Angabe, dass es mehr Modelle als Seelen gebe, liefert dabei zum einen die notwendige Voraussetzung dieser Botschaft; zum anderen bereitet sie in Verbindung mit der Zusatzangabe der Vielfältigkeit der vorhandenen Leben die zweite Botschaft vor, nämlich dass derjenige, der eine gute Wahl treffen wolle, vor der Wahl die zur Verfügung stehenden Leben sorgfältig prüfen müsse.

Auch im weiteren Verlauf des Berichts wird die Wichtigkeit einer sorgfältigen Wahl eingeschärft. So wird darauf eingegangen, woran eine gute Wahl scheitern könne: Immer und immer wieder, berichtet Er, hätten sich Seelen wie die zuerst wählende Seele verhalten und statt die Leben hinreichend zu untersuchen, von den oberflächlichen Reizen scheinbar guter Leben mitreißen lassen und erst, nachdem sie gewählt hätten und das gewählte Leben in Ruhe untersucht hätten, entdeckt, welches Schicksal sie tatsächlich gewählt hätten.¹⁰³⁷ Auch Seelen, die bislang „in geordneter Verfassung“ (619c6–7: ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ) gelebt hätten, würden immer wieder derartige Fehlentscheidungen treffen, wenn sie ihr bisheriges Leben

¹⁰³² R. 618a2–3.

¹⁰³³ R. 618a3–4: εἶναι δὲ [sc. die Lebensmodelle] παντοδαπά· ζῶων τε γὰρ πάντων βίους καὶ δὴ καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους ἅπαντας.

¹⁰³⁴ R. 618a4–b6.

¹⁰³⁵ Ebd.

¹⁰³⁶ Vgl. Harbach 2009, 370–371; Edmonds 2004, 192.

¹⁰³⁷ R. 619d1–3: ὥς δὲ καὶ εἶπεῖν, οὐκ ἐλάττους εἶναι ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἀλίσκομένους τοὺς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦκοντας.

nicht auf Grund von φιλοσοφία, sondern bloß aus Gewohnheit geführt hätten.¹⁰³⁸ Seelen hingegen, die aufgrund eines früheren ungerechten Lebens ihre Zeit im Jenseits unter der Erde verbracht hätten und somit an Mühen gewohnt seien, wären weniger geneigt, ihre Wahl ohne reifliche Überlegung zu treffen.¹⁰³⁹ Insgesamt, so Er weiter, habe jedoch weniger gründliche Überlegung als vielmehr die Gewohnheiten des bisherigen Lebens die Lebenswahl der Seelen bestimmt.¹⁰⁴⁰ Eine Ausnahme von dieser Regel bildet die Wahl einer besonders prominenten Seele, der das Los zugefallen ist, als letzte zu wählen. Eingedenk ihres früheren leidgeplagten Lebens hat die Seele des notorischen πολύτροπος Odysseus inzwischen von ihrem Ehrgeiz (φιλοτιμία) abgelassen und wählt nun nach einer langen, ruhigen Suche zufrieden das Leben eines ἀπράγμων ἀνὴρ, das, wie besonders hervorgehoben wird, von allen anderen übersehen wurde und nur mit Mühe zu finden war.¹⁰⁴¹

Im Zentrum des Er-Berichts über die Jenseitswahl stehen also zwei Botschaften. Die erste ist die sowohl durch den προφήτης artikulierte als auch von den genannten Schreckensbeispielen ausgehende Aufforderung, vor der Wahl die zur Verfügung stehenden Leben einer *gründlichen* Prüfung zu unterziehen. Die zweite zentrale Botschaft, die wiederum einerseits durch den προφήτης artikuliert, andererseits durch die glückliche Wahl der Seele des Odysseus veranschaulicht wird, lautet, dass es bei einer entsprechend sorgfältigen Prüfung *prinzipiell* jedem möglich ist, ein gutes Leben zu finden bzw. zu wählen.

Eben diese beiden Botschaften nimmt Sokrates in seiner Auswertung auf. Dabei enthalten seine Erläuterungen eine Reihe von Überlegungen über die mit der Lebenswahl verbundenen Herausforderungen und Schwierigkeiten, die über das im Er-Bericht selbst Gesagte deutlich hinausgehen und somit Glaukon helfen, die Relevanz der genannten Merkmale des Er-Berichts besser zu verstehen. Gleichzeitig greift Sokrates, wie im Folgenden gezeigt werden soll, in seiner Auswertung der Lebenswahl im Jenseits auf frühere Abschnitte des Dialogs zurück. Zunächst hebt er die existenzielle Bedeutung der Lebenswahl hervor: Von ihr, so Sokrates, hänge alles für den Menschen ab.¹⁰⁴² Wieder fällt auf, dass Sokrates diese Feststellung direkt und persönlich an Glaukon richtet (ἐνθα δὴ ... ὦ φίλε Γλαύκων). Dadurch bestätigt sich die zu Beginn dieses Kapitels geäußerte Vermutung, dass Sokrates zwischen der

¹⁰³⁸ R. 619c7–8: ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας.

¹⁰³⁹ R. 619d3–5: τῶν δ' ἐκ τῆς γῆς τοὺς πολλοὺς, ἅτε αὐτοὺς τε πεπονηκότας ἄλλους τε ἑωρακότας, οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς τὰς αἱρέσεις ποιεῖσθαι.

¹⁰⁴⁰ R. 620a2–3, zitiert in Anm. 1017.

¹⁰⁴¹ R. 620c3–7: κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσέως [sc. ψυχὴν] λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἵρησομένην ἵεναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λεωφοικύαν ζητεῖν περιουῶσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος, καὶ μόγις εὐρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον ὑπὸ τῶν ἄλλων.

¹⁰⁴² R. 618b7: ἐνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὦ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων.

Lebenswahl im Er-Bericht und Glaukons Lebenswahl eine Verbindung herstellen möchte. Dem entspricht der oben genannte Sachverhalt, dass Sokrates in seinen Erläuterungen Glaukon zu verstehen gibt, dass die Voraussetzungen und Methoden, die man brauche bzw. zur Anwendung bringen müsse, um eine gute Wahl zu treffen, im Diesseits und Jenseits dieselben sind. Die Überlegungen über die Erfordernisse an eine gelungene Wahl, die Sokrates in seinen Erläuterungen zur Lebenswahl im Jenseits anstellt, können somit als Teil der fortlaufenden Reflexionen über die Voraussetzungen und Methoden einer erfolgreichen Lebenswahl betrachtet werden, die im Rahmen des übergeordneten situativen Dialogthemas, der Wahl Glaukons, zur Sprache kommen.

Um eine erfolgreiche Lebenswahl zu treffen, kommentiert Sokrates die Lebenswahl im Er-Bericht, müsse man sich um zwei Dinge kümmern. Zunächst und vor allem solle sich jeder bemühen, einen entsprechenden Lehrer zu suchen und *die* Wissenschaft (μάθημα) zu betreiben, die ihn befähigen könne, zwischen dem guten und dem schlechten Leben zu unterscheiden (διαγιγνώσκειν), damit er „immer und überall“ das jeweils beste Leben wählen könne.¹⁰⁴³ Die Notwendigkeit der von Sokrates geforderten Wissenschaft einer vergleichenden Lebensbegutachtung erklärt sich mehreren der besprochenen Aspekte der Lebenswahl im Jenseits. Der erste Grund ist, dass jeder Seele *viele* Lebensmodelle zur Wahl stehen, die jeweils durch eine *Mischung* unterschiedlicher Eigenschaften gekennzeichnet sind. Der zweite Grund liegt darin, dass der Zufall (das Losverfahren) mit darüber entscheidet, welche Leben der einzelnen Seele tatsächlich zur Verfügung stehen. Aus diesen beiden Aspekten des Er-Berichts erklärt sich Sokrates' Forderung, dass man „immer und überall“ in der Lage sein müsse, zwischen guten und schlechten Leben zu unterscheiden. Der dritte und wichtigste Grund sind jedoch Ers Angaben zur „Ordnung der Seele“ (τάξις ψυχῆς), auf die es nach Sokrates' These, Gerechtigkeit sei die bestmögliche seelische πολιτεία, schließlich ankommt. Wie Er berichtet, sei „Ordnung der Seele“ in den Lebensmodellen nicht „enthalten“ gewesen,¹⁰⁴⁴ da sie notwendigerweise erst nach der Lebenswahl entstehe in Abhängigkeit davon, welches Leben gewählt wurde.¹⁰⁴⁵ Hiermit erklärt sich, warum Sokrates im Rahmen seiner Auswertung des Er-Berichts betont, dass die geforderte Fähigkeit zur richtigen

¹⁰⁴³ R. 618b7–c6: διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἔάν ποθεν οἷός τ' ᾖ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι.

¹⁰⁴⁴ R. 618b3–4: ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι.

¹⁰⁴⁵ R. 618b3–4: ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι. Vgl. Nettleship ²1901, 364 Anm. 1.

Lebenswahl *vor allem* darin bestehe, in einem vergleichenden Kalkül die *Konsequenzen* „berechnen“ zu können, welche die vorliegenden Lebensformen für die Verfassung der Seele haben werden.¹⁰⁴⁶ So zieht Sokrates aus Ers Schilderung der Lebenswahl im Jenseits gegenüber Glaukon den folgenden generellen Schluss in Bezug auf die Anforderungen an eine gelungene Lebenswahl: Wer eine gelungene Lebenswahl treffen wolle, erklärt er, müsse die seelischen Auswirkungen *vieler* Lebesenseigenschaften wie Reichtum, Schönheit, Gesundheit, guter Herkunft, politischem Einfluss und deren jeweiligem Gegenteil kennen. Dabei wird er nicht nur die Effekte verschiedener Lebesenseigenschaften *an sich* kennen, sondern auch deren Auswirkungen auf die Seele, wenn sie miteinander in Kombination auftreten. Mit Hilfe dieses Wissens wird er eine gründliche Berechnung darüber anstellen, welche Lebensform ein gutes und welche ein schlechtes Leben bewirke, und auf dieser Basis eine qualifizierte Lebenswahl treffen.¹⁰⁴⁷ Als gutes Leben, so Sokrates’ weiter in Übereinstimmung mit dem zentralen Argument der *Politeia*, sollen jene Leben eingestuft werden, die dazu beitragen, die Seele gerechter zu machen, als schlechte Leben hingegen jene, durch welche die Seele ungerechter werden würde.¹⁰⁴⁸ Nach dem Hauptargument des Dialogs definiert sich eine gerechte Seele durch das harmonische Verhältnis der einzelnen Seelenelemente unter der Leitung der Vernunft,¹⁰⁴⁹ und dem entspricht hier Sokrates’ Erklärung, dass die geforderte Berechnung seelischer Konsequenzen bestimmter Lebensformen oder -eigenschaften den Wählenden befähigen soll, Leben zu meiden, die durch Exzesse jeder Art geprägt sind, und stattdessen solche zu wählen, die jeweils „in der Mitte liegen“.¹⁰⁵⁰

Mit der Forderung, sich um jenes μάθημα zu bemühen, das einen dazu befähigen könne, ein gutes Leben von einem schlechten zu unterscheiden, greift Sokrates auf die Diskussion der „höchsten μαθήματα“ im 6. Buch zurück: Wer nicht wisse, erklärte er dort, *wieso* das Gerechte ein Gut, d.h. ein erstrebenswerter Lebensinhalt sei, dürfte kein guter Wächter der Gerechtigkeit sein.¹⁰⁵¹ Um zu wissen, ob etwas ein Gut sei, müsse man allerdings – zumindest

¹⁰⁴⁶ R. 618c5–7: ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει.

¹⁰⁴⁷ R. 618c6–e1.

¹⁰⁴⁸ R. 618e1–2.

¹⁰⁴⁹ R. 441d12–e6; dazu siehe Kap. II.6.

¹⁰⁵⁰ R. 619a5–7: ἀλλὰ γινῶ τὸν μέσον αἰεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκατέρωσε ...

¹⁰⁵¹ R. 506a4–6: Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα.

idealiter¹⁰⁵² – wissen, was das Gute sei.¹⁰⁵³ Schließlich, so Sokrates, sei kein Verstehen wertvoll, das sich nicht auf das Gut- und Schönsein einer Sache beziehe.¹⁰⁵⁴ Vor diesem Hintergrund erklärt sich Sokrates' Aufforderung an Glaukon, im Hinblick auf die Lebenswahl, von der alles für den Menschen abhängt, alle anderen Lerngegenstände beiseitezulegen und sich nur um das Studium jenes μάθημα zu bemühen, das ihm das Unterscheiden von Gut und Schlecht ermöglichen soll. Um ans Ziel dieses „höchsten μάθημα“ zu gelangen, dürfe man, so Sokrates im 6. Buch, keine Mühe scheuen, sondern müsse bereit sein, „den weiteren Umweg zu gehen“, ¹⁰⁵⁵ womit die dialektische Bildung gemeint sein dürfte.¹⁰⁵⁶ Der Erklärung im 6. Buch, dass man, um ein guter Wächter der Gerechtigkeit zu werden, wissen müsse, *wieso* das Gerechtessein erstrebenswert sei, entspricht nun im 10. Buch der im Er-Bericht mehrfach angesprochene Sachverhalt, dass eine bloß auf Gewohnheit basierende gerechte Lebensführung keine Garantie für eine erfolgreiche Lebenswahl sei. Damit erklärt sich zugleich, warum Sokrates in seiner abschließenden Ermahnung an Glaukon betont, dass er, um sowohl im Diesseits als auch im Jenseits glücklich zu werden, sich in jeder Weise darum bemühen solle, ein gerechtes Leben zu führen, das auf Einsicht (φρόνησις) beruhe.¹⁰⁵⁷

Mit der spezifischen Warnung, bei der Lebenswahl solche Leben zu meiden, die durch Exzesse jeder Art geprägt sind, und stattdessen solche zu wählen, die jeweils „in der Mitte liegen“, ¹⁰⁵⁸ greift Sokrates wiederum die praktischen Schlussfolgerungen auf, die er am Ende des 9. Buches aus seinem Enkomion gezogen hatte.¹⁰⁵⁹ Bereits dort hatte Sokrates gegenüber Glaukon erklärt, der „einsichtige Mensch“ werde sich bemühen, etwa in Bezug auf

¹⁰⁵² Vgl. R. 505a5; 506d6–5; Nettleship ²1901, 229.

¹⁰⁵³ R. 506a6–7: μαντεύομαι δὲ μηδὲνα αὐτὰ πρότερον γνῶσεσθαι ἱκανῶς.

¹⁰⁵⁴ R. 505b1–4: ἢ οἶει τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν; Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

¹⁰⁵⁵ R. 504c9–d3: Τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὦ ἑταῖρε, ἔφη, περιτέον ... ἢ ... τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἔξει.

¹⁰⁵⁶ Siehe R. 533a8–b3: Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπεῖρῳ ὄντι ὦν νυνδὴ διήλθομεν, ἄλλη δὲ οὐδαμῇ δυνατόν; Καὶ τοῦτ', ἔφη, ἄξιον δισχυρίζεσθαι. Τόδε γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὥς αὐτοῦ γε ἐκάστου περὶ ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπὶ χειρὶ μέθοδος ὁδῶ περὶ παντὸς λαμβάνειν.

¹⁰⁵⁷ R. 621c5–6.

¹⁰⁵⁸ R. 619a5–7: ἀλλὰ [sc. ὅπως ἄν] γνῶ τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκατέρωσε ...

¹⁰⁵⁹ Siehe Kap. II.8.

materiellen Besitz sein Leben wie ein Schiff zwischen den Extremen des Zuviel und des Zuwenig hindurchzusteuern.¹⁰⁶⁰

Die erste und wichtigste Anforderung, welcher der Wählende bei der Lebenswahl Genüge tun müsse, besteht also darin, die *dianoetische* Fähigkeit zu erwerben, gute von schlechten Leben an den Effekten unterscheiden zu können, welche die betreffende Lebensformen auf die Seele haben. Daneben setzt eine erfolgreiche Lebenswahl jedoch *auch* voraus, was man mit der Terminologie der *Politeia* als die ‚thymoeidische‘ Fähigkeit bezeichnen könnte, an der Meinung (δόξα) über die jeweilige seelische Wirkung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit „stählern“ festhalten zu können.¹⁰⁶¹ Eine solche Fähigkeit nämlich, wie aus Sokrates’ Erläuterungen hervorgeht, benötige der Wählende, damit er nicht Gefahr laufe, von den vermeintlichen Vorzügen des ungerechten Lebens wie etwa dem Reichtum „und ähnlichen Übeln“ in seiner Überzeugung von der Überlegenheit der Gerechtigkeit „durcheinandergebracht“ zu werden, und somit in Gefahr gerate, bei der Wahl eine tyrannische Lebensform zu wählen.¹⁰⁶² Auch diese Schlussfolgerung bringt Sokrates’ Auswertung der Lebenswahl im Jenseits mit früheren Abschnitten des Dialogs in Verbindung. In der Erörterung der Wächtererziehung im 3. Buch wurde gefordert, dass die Wächter aufgrund ihrer charakterlichen Stärke (βεβαιότης) in der Lage sein müssten, trotz aller affektiven Triebe an den ihnen durch die Erziehung beigebrachten Vorstellungen (δόξαι) festzuhalten.¹⁰⁶³ „Nichts anderes“, konkludiert Sokrates somit am Ende dieser Partie, „ist der Zweck der musischen und physischen Erziehung der Wächter, als dass sie, von uns überzeugt, die Gesetze wie eine Farbe in sich aufnehmen, damit ihre Vorstellung (δόξα) tief eingefärbt wird“.¹⁰⁶⁴ Mit diesen Überlegungen scheint Sokrates wiederum dem von Glaukon und Adeimantos angesprochenen Problem begegnen zu wollen, dass keiner „so stählern“ (ἀδαμάντινος) sei, dass er, wenn ihm die Möglichkeit gegeben würde, unbestraft Unrecht zu tun, dies unterlassen würde.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁰ R. 591e3–4, zitiert in Anm. 723.

¹⁰⁶¹ R. 614e4–619a1: ἀδαμαντίνως δὴ δεῖ ταύτην τὴν δόξαν ἔχοντα εἰς Ἄιδου ἰέναι.

¹⁰⁶² R. 619a1–3: ...ὅπως ἂν ἥ καὶ ἐκεῖ ἀνέκκλητος ὑπὸ πλούτων τε καὶ τῶν τοιούτων κακῶν, καὶ μὴ ἐμπεσὼν εἰς τυραννίδας καὶ ἄλλας τοιαύτας πράξεις.

¹⁰⁶³ R. 429b8–d1.

¹⁰⁶⁴ R. 429e7–430a3: Τοιοῦτον τοίνυν, ἣν δ’ ἐγώ, ὑπόλαβε κατὰ δύναμιν ἐργάζεσθαι καὶ ἡμᾶς, ὅτε ἐξελεγόμεθα τοὺς στρατιώτας καὶ ἐπαιδεύομεν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ· μηδὲν οἷου ἄλλο μηχανᾶσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο ὥσπερ βαφὴν, ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο.

¹⁰⁶⁵ R. 360b4–5.

In seiner letzten Erläuterung verbindet Sokrates schließlich beide Funktionen des Berichts, nämlich die Darlegung von Lohn und Strafe des Gerechtseins im Jenseits und die erneute Reflexion über die Voraussetzungen und Methoden einer gelungenen Lebenswahl. Dabei nimmt er wieder die einschlägige hesiodeische Metapher der zwei Lebenswege auf, mit der er in der ersten Szene des Dialogs die Diskussion über die beste Lebensführung eröffnet hatte.¹⁰⁶⁶ Wer nämlich, so der Schluss, den Sokrates aus dem Er-Bericht zieht, sooft er in dieses Leben eingetreten sei, „richtig“ philosophiere, dürfe nicht nur in diesem Leben glücklich sein, sondern auch seine Reise von hier nach dort und zurück nicht auf einem irdischen und steinigen, sondern auf einem glatten und himmlischen Weg zurücklegen.¹⁰⁶⁷ Über die Rückkopplung an den Anfang des Gesprächs über den besten Lebensweg hinaus leistet diese Schlussfolgerung vor allem Folgendes: Nach der von Adeimantos im 2. Buch referierten üblichen Auffassung gelten die Verse Hesiods als Zeugen dafür, dass ein gerechtes Leben einen steinigen, mühsamen Weg bergauf und mithin ein unglückliches Leben bedeute.¹⁰⁶⁸ Demgegenüber, so lässt sich Sokrates' Abschlussbemerkung zusammenfassen, zeige der Er-Bericht *zusätzlich* zum dem bereits (in den Büchern 2–9) gelieferten Nachweis des (diesseitigen) Glücks des „richtig“ philosophierenden gerechten Menschen, dass ein solcher Mensch *auch* – als Belohnung hierfür – seine Reise ins Jenseits und zurück auf einem glatten und himmlischen Weg zurücklegen werde. Es ist aufschlussreich, dass Sokrates den Rückverweis auf die Grundthese seines Enkomions (wer glücklich werden wolle, müsse „richtig“ philosophieren“) an dieser Stelle nicht als Rekapitulation präsentiert, sondern vielmehr aus dem Er-Bericht *ableitet*.¹⁰⁶⁹ Dadurch erhärtet sich nämlich die oben aufgestellte und erläuterte Annahme, dass Sokrates die Lebenswahl im Jenseits als Analogie zu entsprechenden Wahlen im Diesseits betrachtet: Wenn „richtiges“ Philosophieren im Diesseits die Voraussetzungen einer erfolgreichen Lebenswahl im Jenseits schaffe, gelte ebenso, dass das diesseitige „richtige“ Philosophieren auch zu erfolgreichen

¹⁰⁶⁶ Vgl. Halliwell ²1993, 193 und Kapitel I.2.

¹⁰⁶⁷ R. 619d7–e5: ἐπεὶ εἴ τις αἰεὶ, ὅποτε εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὑγιῶς φιλοσοφοῖ ..., κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ἄν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχεῖαν πορεύεσθαι, ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν. Diese Konklusion bezieht sich zunächst auf Ers Schilderung der Topographie im Jenseits (vgl. R. 614d4–e2), aber wie S. Halliwell ²1993, 189, wohl zu Recht annimmt, dürfte mit jener „Reise“ zugleich die „Reise des Lebens“ gemeint sein.

¹⁰⁶⁸ Siehe R. 364c5–d3: τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται οἱ μὲν κακίας πέρι, εὐπετείας διδόντες, ὥς τὴν μὲν κακότητα καὶ ἱλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει· τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν καὶ τινα ὁδὸν μακρὰν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντη. Vgl. hierzu Kap. II.4.

¹⁰⁶⁹ Siehe R. 619e2: κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων ...

lebenspraktischen Entscheidungen im Diesseits führe. Ein auf Einsicht beruhendes Gerechtes ist also insofern dem Glück dienlich, als die Kombination aus einer harmonischen Seele und der Fähigkeit, zwischen guten und schlechten Lebensformen unterscheiden zu können, den Betreffenden *qua* seines Seelenzustandes glücklich macht *und* ihn dazu befähigt, stets lebenspraktische Entscheidungen zu treffen, die dazu beitragen, dass dieser Seelenzustand erhalten bleibt. Eben diese Überlegung dürfte letztlich auch hinter Sokrates' bereits zitierter Abschlussparänese stehen, man solle sich stets um Gerechtigkeit gepaart mit Einsicht bemühen, um sowohl im diesseitigen Leben als auch auf der „tausendjährigen Wanderung“ im Jenseits glücklich zu werden.¹⁰⁷⁰ Mit dieser Botschaft hat Sokrates die landläufige Auslegung der hesiodeischen Weg-Metapher gleichsam umgekehrt: Der vermeintlich steile und schwierige Lebensweg des Gerechten hat sich jetzt, am Ende des Dialogs, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits langfristig als genau das Gegenteil erwiesen.

¹⁰⁷⁰ R. 621c5–d3: ... καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴν τὰ ἅθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιρερόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορεία, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.

Zusammenfassung der Ergebnisse

In der Platon-Forschung lassen sich zwei verschiedene Interpretationsansätze unterscheiden. Der traditionelle Ansatz geht davon aus, dass Platon mit seinen Dialogen beabsichtigt hat, bestimmte Lehren zu vermitteln. Dabei wird der speziellen literarischen Form des Dialogs eine rein äußerliche bzw. diesem Zweck untergeordnete Funktion zugeschrieben. Vor allem wird die Dialogfigur Sokrates unreflektiert als *alter ego* des Autors Platon aufgefasst. Demgegenüber hat sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts und insbesondere in den vergangenen zwei Jahrzehnten ein neuer hermeneutischer Ansatz etablieren können. Nach diesem Ansatz ist die literarische Form nicht bloß Verpackung oder Vehikel einer doktrinen Lehre, sondern vielmehr selbst Teil des philosophischen Inhalts. Diese theoretische Einsicht ist bei der konkreten Interpretation einzelner Dialoge bislang jedoch nur vereinzelt zur Anwendung gekommen. Demgegenüber sollte in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, wie sich der literarische Interpretationsansatz, angewandt auf Platons *Politeia*, fruchtbar machen lässt.

Im Zentrum des Dialogs steht die ethische Frage, ob das Ziel menschlichen Lebens, das Glück, eher durch ein gerechtes oder ein ungerechtes Leben erreicht werden kann. Diese Frage wird in der *Politeia* nicht in abstrakter und unpersönlicher Form diskutiert, sondern ist speziell mit der Person des jungen Glaukon und dessen Lebenswahl verknüpft. Freilich geht es Platon weniger um die *Entscheidung* einer bestimmten Person für eine bestimmte Lebensführung, sondern vielmehr darum, die *Grundlage* solcher Entscheidungen und deren generelle Problematik ins Licht zu rücken. So werden die mit einer gelungenen Lebenswahl verbundenen Anforderungen und Schwierigkeiten im Dialog kontinuierlich reflektiert. Auch in den bisherigen Arbeiten zur *Politeia*, die nicht nur die Argumentation des Dialogs, sondern auch deren spezifische Situierung berücksichtigt haben, ist dieser Sachverhalt bislang nicht erkannt worden.

Aus den argumentativen Anforderungen einer reflektierten Lebenswahl lässt sich der Aufbau des Dialogs erklären: Anders als man bisweilen gemeint hat, ist Glaukon von vornherein dazu entschlossen, ein gerechtes Leben zu führen. Es reicht ihm jedoch nicht, selbst von der Überlegenheit des Gerechtseins überzeugt zu sein; er hält es auch für notwendig, diese Überzeugung begründen zu können. Dazu sieht er sich jedoch nicht imstande; denn gegenüber der allenthalben verbreiteten Ansicht, dass der Ungerechte, der keine Sanktionen zu befürchten brauche, glücklicher sei als der Gerechte, vermag er nichts einzuwenden. Auch die gängigen Argumente zugunsten des Gerechtseins führen, wie

Glaukons Bruder Adeimantos ergänzend zeigt, letztlich zu dem Schluss, dass es sich in Wirklichkeit nicht lohne, gerecht zu sein, sondern nur, gerecht zu erscheinen. Vor diesem Hintergrund richten Glaukon und Adeimantos an Sokrates eindringlich die Bitte, eine Argumentation zugunsten des Gerechtseins zu entwickeln, die auf wirklich überzeugende Weise zeigen soll, dass man auch dann einen Grund hat, gerecht zu sein, wenn die Möglichkeit besteht, ungestraft Unrecht zu tun. Sokrates solle, so die Aufforderung der Brüder, zeigen, welche unmittelbare Wirkung Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf die Seele selber haben. Sokrates' anschließender Versuch nachzuweisen, dass Gerechtsein einen harmonischen und gesunden Zustand der Seele bewirkt, Ungerechtsein hingegen die Seele dem entgegengesetzten Zustand zuführt, knüpft an diese Bitte präzise an. Dass ein Zustand, bei dem sich die einzelnen Elemente der Seele in einem harmonischen, einträchtigen Verhältnis zueinander befinden, die betreffende Person glücklicher werden lässt als der entgegengesetzte Zustand, halten Sokrates und mit ihm Glaukon für evident. Es gibt aber auch einen speziellen Grund dafür, dass der durch das Gerechtsein herbeigeführte Seelenzustand dem Glück des Betreffenden zuträglich ist: Der harmonische Seelenzustand des Gerechten zeichnet sich dadurch aus, dass sich das begehrende und das θυμός-hafte Seelenelement dem vernünftigen Element unterordnen. Dieses Element allein besitzt die Fähigkeit zu wissen, was für die gesamte Person wirklich gut und nützlich ist. Daraus folgt, dass der Gerechte eher als der Ungerechte in der Lage ist, so zu handeln, wie es seinem Glück dienlich ist. Denn für den Seelenzustand des Ungerechten gilt, dass das begehrende und das θυμός-hafte Seelenelement nicht der Anleitung der Vernunft, sondern ihren eigenen Impulsen folgen.

Aufbau und Inhalt von Sokrates' Argumentation für das Gerechtsein erklären sich also aus der speziellen argumentativen Aporie heraus, in der sich Glaukon und Adeimantos befinden. Auch Dialogabschnitte, deren Funktion bislang nicht befriedigend geklärt werden konnte, werden vor diesem Hintergrund verständlich. So erklärt sich, warum Sokrates, nachdem Glaukon in einer feierlichen Urteilsszene im Anschluss an Sokrates' Argumentation bereits den Gerechten als den glücklichsten Menschen bezeichnet hat, nunmehr den Beweis antritt, dass ein gerechtes Leben auch das lustvollere ist: Glaukon ist zwar selbst nach wie vor davon überzeugt, dass ein gerechtes Leben besser und glücklicher sei als ein ungerechtes. Damit er aber auch gegenüber „den Vielen“ begründen kann, warum Gerechtigkeit an und für sich erstrebenswert sei, erhält er von Sokrates zwei Argumente, die zeigen sollen, dass Gerechtigkeit auch deshalb erstrebenswerter sei als Ungerechtigkeit, weil sie nicht, wie „die Vielen“ meinen, mühevoller oder unangenehmer, sondern lustvoller als das Ungerechtsein sei. Auch die bildliche Veranschaulichung der Konsequenzen des Ungerechtseins, mit der

Sokrates seine Argumentation abrundet, sowie die Erörterung lebenspraktischer Konsequenzen, die er anschließend aus seiner bisherigen Argumentation zieht, knüpfen präzise an Glaukons und Adeimantos' Problematisierung der Wahlsituation an, in der sie sich befinden. Denn sowohl mit dem Bildnis der Seele als auch mit der Aufzählung der Konsequenzen, die ein einsichtiger Mensch aus dem bislang Gesagten ziehen werde, leistet Sokrates genau das, worum ihn Glaukon und Adeimantos gebeten haben, nämlich das genaue Gegenteil dessen zu zeigen, was sie als *advocati diaboli* in ihren Reden zugunsten der Ungerechtigkeit gesagt haben.

Auch die Dichtungskritik in Buch 10 gehört in den Zusammenhang der Lebenswahl Glaukons. Entgegen gängiger Ansichten, dieser Abschnitt sei eine in den Dialog eingebettete dichtungstheoretische Lehre Platons oder eine (evtl. nachträglich hinzugefügte) Rechtfertigung der Zensurmaßnahmen im Rahmen der musischen Erziehung der Wächter in den Büchern 2 und 3, geht es Sokrates hier tatsächlich darum zu verhindern, dass Glaukon dem Zauber der mimetischen Dichtung erliegen und dadurch seine Fähigkeit zum rationalen Urteilen einbüßen könnte, weil damit zugleich die gelungene Wahl einer gerechten und glücklichen Lebensführung in Gefahr gebracht würde. Damit distanziert sich Sokrates von der traditionellen Ansicht, man könne und müsse von den Dichtern, vor allem von Homer, lernen, wie man sein Leben am besten führen solle. Die Kritik an der mimetischen Dichtung ist somit als inhaltlich relevanter Teil der fortlaufenden Reflexion über die Frage zu betrachten, wie Glaukon zu einer erfolgreichen Beurteilung von guten und schlechten Lebensformen gelangen könne.

Sokrates' Ankündigung im Anschluss an die Dichtungskritik, auch über die Belohnungen des Gerechtseins zu sprechen, hat Befremden ausgelöst, weil Glaukon (später auch Adeimantos) ihn ausdrücklich gebeten hatte, in seiner Argumentation die Folgen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht mit einzubeziehen, damit ein Urteil darüber ermöglicht würde, ob Gerechtsein oder Ungerechtsein an und für sich dem Glück zuträglicher sei. Da aber die geforderte Synkrisis inzwischen bereits abgeschlossen ist, kann Sokrates, ohne sich dadurch in einen logischen Widerspruch zu verwickeln, zusätzlich Lohn und Strafe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit besprechen. Dass er dies auch tatsächlich tut, hat darin seinen Grund, dass er Glaukon daran erinnern will, die Annahme, Gerechtsein werde bestraft, Ungerechtsein hingegen belohnt, sei ein kontrafaktischer Gedanke gewesen, auf den man nur vorübergehend eingegangen sei, um den gewünschten Vergleich von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich durchführen zu können. Nachdem das Gedankenexperiment seine Funktion erfüllt habe, sei man allerdings gleichsam dazu verpflichtet, die Annahme wieder

fallen zu lassen und die Diskussion um eine Darstellung dessen zu vervollständigen, was den Gerechten und den Ungerechten sowohl in diesem Leben als auch nach dem Tod tatsächlich erwarte.

Auch die Funktion der Schilderung der Lebenswahl im Jenseits im Rahmen des Er-Mythos erschließt sich aus dem Thema der Lebenswahl des Glaukon, denn die mythische Schilderung ermöglicht es Sokrates, Glaukon die speziellen Herausforderungen und Gefahren vor Augen zu führen, die mit der Lebenswahl verbunden sind. Unter Rückgriff auf entsprechende Überlegungen in früheren Abschnitten des Dialogs betont Sokrates dabei vor allem die Notwendigkeit einer gründlichen, rationalen Überprüfung der zur Wahl stehenden Lebensmöglichkeiten. Deshalb solle sich Glaukon künftig stets darum bemühen, nicht bloß aus Neigung heraus gerecht zu sein, sondern auf der Basis von Einsicht. Denn wenn er das tue und zugleich an der Meinung festhalte, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wirkten auf die Seele so, wie von Sokrates beschrieben, dann werde er sich immer und überall, wo es um lebenspraktische Entscheidungen gehe, für solche Tätigkeiten und Handlungsweisen entscheiden, die seine Seele gerechter und ihn dadurch glücklicher statt unglücklicher machten.

Der spezifische situative Rahmen von Sokrates' Argumentation, die Lebenswahl Glaukons, erweist sich somit als das eigentliche Thema der *Politeia*, das den Dialog zusammenhält und aus dem heraus sich sowohl der Aufbau von Sokrates' Argumentation als auch der konkrete Inhalt einer Reihe von einzelnen Abschnitten dieser Argumentation erklären lassen.

Literaturverzeichnis

- Abbate, M., „Gli aspetti etico-politici della *Repubblica* nel commento di Proclo (dissertazioni VII/VIII e XI)“, in: Vegetti, M./Abbate, M. (Hgg.) 1999, 207–218.
- Adam, J., *The Republic of Plato*. Edited with critical notes and an introduction on the text by J. A., Cambridge 1897.
- Adam, J., *The Republic of Plato*, ed. with critical notes, commentary and appendices by J. A., Cambridge 1902.
- Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford 1960.
- Allan, D. J., *Plato. Republic Book I*, Letchworth ²1964.
- Aly, W., *Formprobleme der frühen griechischen Prosa (Philologus Suppl. 21,3)*. Leipzig 1929.
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- Annas, J., „Plato's Myths of Judgement“, *Phronesis* 27 (1982), 119–143.
- Annas, J., „Politics and Ethics in Plato's *Republic*“, in: Höffe, O. (Hg.), *Politeia*, Berlin 1997, 140–160.
- Annas, J., *Platonic Ethics Old and New*, Ithaca 1999.
- Abel, K., „Die Lockung der Kakia. Textkritisches zu Prodikos 84 B 2 D.-K. = Xen. Mem. 2,1,24“, *Hermes* 112 (1984), 491–493.
- Arieti, J. A., *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*, Savage/MD 1991.
- Ast, F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, Leipzig 1835–1838.
- Ausland, H. W., „Socrates' Argumentative Burden in the *Republic*“, in: Micheli (Hg.) 2003, 123–143.
- Bacon, H. H., „Plato and the Greek Literary Tradition“, *Transactions of the American Philological Association* 131 (2001), 341–352.
- Bambrough, R. (Hg.), *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge 1967.
- Beck, F. A., *Greek Education, 450-350*, London 1964.
- Belfiore, E., „A Theory of Imitation“, *Transactions of the American Philological Association*, 114 (1984), 121–146.
- Benardete, S., „Leo Strauss' The City and Man“, *Political Science Reviewer* 8 (1978), 1–20.
- Blanck, H., *Das Buch in der Antike*, München 1992.

- Blitz, M., Rez. Zuckert 2009, *Claremont Review of Books* 10 (2010), 67–68.
- Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- Bloom, A., *The Republic of Plato*. Transl. with notes and an interpretive essay by A. B., London ²1991.
- Blößner, N., „Politeia‘ 352d–357d“, *Hermes* 119 (1991), 61–73.
- Blößner, N., *Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia‘ (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse 1997,1)*, Stuttgart 1997.
- Blößner, N., „Platons *Politeia* lesen“, *Information Philosophie* 4 (2004), 44–57.
- Blößner, N., „The City-Soul-Analogy“, in: Ferrari (Hg.) 2007, 345–385.
- Bordes, J., *Politeia dans la pensée Grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.
- Bornemann, E., „Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie“, *Philologus* 79 (1924) 70–111. 113–158. 234–257.
- Boter, G. J., *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden 1989.
- Brandon, S. G. F., *The Judgment of the Dead*, London 1967.
- Brisson, L., „Platon 1958–1975“, *Lustrum* 20 (1977), 5–304.
- Brisson, L., „Platon 1975–1980“, *Lustrum* 25 (1983), 31–320.
- Brisson, L., „Platon 1980–1985“, *Lustrum* 30 (1988), 11–294.
- Brisson, L., „Platon 1985–1990“, *Lustrum* 34 (1992), 7–338.
- Brisson, L./Plin, F., *Platon 1990–1995*, Paris 1999.
- Brisson, L./Castelnérac, B., *Platon. 1995–2000*, Paris 2004.
- Brisson, L., *Platon. Lettres*, trad. inédite, introd., notices et notes, Paris ⁴2004.
- Buchheim, T. *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986.
- Buchheim, T., „Sophistik; sophistisch; Sophist“, in: Ritter, J./Gründer, K (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, 1075–1082.
- Burkert, W., *Greek Religion*, Malden/MA 1985.
- Burnyeat, M., „First Words“, *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 43 (1997), 1–20.
- Büttner, S., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen 2000.

- Campbell, L., „On the structure of Plato's *Republic* and its relation to other dialogues“, in: Jowett, B./Campbell, L. (Hgg.), *Plato's Republic*, Bd. 2, Oxford 1894, 1–46.
- Campbell, L./Jowett, B., *Plato's Republic*, ed. by L. C. and B. J., Oxford 1894.
- Carter, L. B., *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
- Cherniss, H., „Platon 1950–1957 I“, *Lustrum* 4 (1959), 5–308.
- Cherniss, H., „Platon 1950–1957 II“, *Lustrum* 5 (1960), 323–648.
- Clay, D., *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park/PA 2000.
- Cornford, F. M., *The Republic of Plato*. Transl. with Introd. and Notes by F. D. C., Oxford 1941.
- Cosgriff, L. S., *The Ethopoiia in Plato's Republic*, Ph.D. thesis University of North Carolina, Chapel Hill 1994.
- Craig, L. H., *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto 1994.
- Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962.
- Cross, R. C./Woozley, A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, New York 1964.
- de Heer, C., *MAKAP - EYΔAIMΩN - OABIOΣ – EYTYXHΣ. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam 1968.
- de Luise, F., „Il mito di Er: Significati morali“, in: Vegetti (Hg.) 2007, 311–366.
- Denniston, J. D., *The Greek Particles*, Oxford ²1954.
- Denyer, N., *Plato. Alcibiades*, ed. by N. D., Cambridge 2001.
- Diès, A., *Le nombre de Platon. Essai d'exégèse et d'histoire*, Paris 1936.
- Dillon, J., *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993.
- Dillon, J., Rez. G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, St. Augustin 2003, *Bryn Mawr Classical Review* 2003.11.07.
- Dixsaut, M., *Études sur la République de Platon*, 2 Bde., Paris 2005–2006.
- Dorandi, T., „Tradierung der Texte im Altertum; Buchwesen“, in: H. G. Nesselrath (Hg.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart/Leipzig 1997, 3–16.
- Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis 1994.
- Doyle, J., „On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*“, *Classical Quarterly* 56 (2006) 599–602.

- Ebert, T., *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchung zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘*, Berlin 1974.
- Edmonds, R. G., *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the „Orphic“ Gold Tablets*, Cambridge 2004.
- Else, G. F., *The Structure and Date of Book 10 of Plato's Republic*, Heidelberg 1972.
- Else, G. F., *Platon and Aristotle on Poetry*, Chapel Hill 1986.
- Emlyn-Jones, C., *Plato. Republic 1–2.368c4*. With introd., transl. and commentary by C. E.-J., London 2007.
- Erler, M., *Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie 2, 2)*, Basel 2007.
- Erler, M., *Platon*, München 2006.
- Everson, S., „The Incoherence of Thrasymachus“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 99–131.
- Falkner, T. M., *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Norman 1995.
- Ferguson, J., *Plato. Republic X*, London 1957.
- Ferrari, G. R. F., „Plato and Poetry“, in: Kennedy, G. (Hg.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge 1989, 92–148.
- Ferrari, G. R. F. (Hg.), *Plato, The Republic*, translated by T. Griffith, Cambridge 2000.
- Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic (Lecturae Platonis 2)*, Sankt Augustin 2003.
- Ferrari, G. R. F. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007.
- Ferrari, G. R. F., „Editor's Introduction“, in: ders. (Hg.) 2007, XV–XXVI.
- Frede, D., „Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a–IX 576b9)“, in: Höffe (Hg.) 1997, 251–270.
- Frede, M., „Plato's Arguments and the Dialogue Form“, in: Klagge/Schmith (Hgg.) 1992, 210–219.
- Friedländer, P., *Platon*, 3. durchgesehene u. ergänzte Auflage, Berlin/New York 1975.
- Fronterotta, F., „Plato's Republic in the Recent Debate“, *Journal of the History of Philosophy* 48 (2010), 125–151.
- Fuhrmann, M., *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973.
- Gauss, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Bd. 2, 2: *Die Dialoge der literarischen Meisterschaft Phädo, Symposium, Staat und Phädrus*, Bern 1958.
- Geiger, R., *Dialektische Tugenden*, Paderborn 2006.

- Giannantoni, G., „Il I libro della Repubblica di Platone“, *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957) 123–145.
- Gigon, O., *Die antike Kultur und das Christentum*, Darmstadt 1967.
- Gomperz, Th., *Griechische Denker*, Bd. 1, Berlin/Leipzig ⁴1922.
- González, F. J., „Introduction. A Short History of Platonic Interpretation and the ‚Third Way‘“, in: ders. (Hg.), *The Third Way. New directions in Platonic Studies*, Lanham 1995, 1–22.
- Gosling, J. C. B./Taylor C. C. W., *The Greeks on pleasure*, Oxford 1982.
- Greene, W. C., „Plato’s View of Poetry“, *Harvard Studies in Classical Philology* 29 (1918), 1–75.
- Grillet, B., *Les femmes et les fards dans l’antiquité grecque*, Lyon 1975.
- Griswold, C. L. (Hg.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, London 1988.
- Gundert, H., *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Bd. 4: *Plato, the Man and His Dialogues*, Cambridge 1975.
- Hadot, P., *Qu’est-ce que c’est la philosophie antique*, Paris 1995.
- Halliwel, S., *Plato. Republic 10*, London ³1993.
- Halliwel, S., *Plato. Republic 5*, London ²1998.
- Halliwel, S., „The Life and Death Journey of the Soul“, in: Ferrari (Hg.) 2007, 445–472.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. 1, Leiden 1990.
- Harbach, A., *Die Wahl des Lebens in der antiken Literatur*, Heidelberg 2010.
- Hart, R. E./Tejera, V. (Hgg.), *Plato’s Dialogues – The Dialogical Approach (Studies in History of Philosophy 46)*, Lewinston/NY 1997.
- Haslam, M. W., „Plato, Sophron and the Dramatic Dialogue“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 19 (1972), 17–38.
- Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Cambridge/MA 1963.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1969.
- Hermann, K. F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.
- Hildebrandt, K., *Platon. Logos und Mythos*, Berlin ²1959.
- Hirzel, R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895.

- Höffe, O. (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997.
- Höffe, O., „Einführung in Platons *Politeia*“, in: ders. (Hg.) 1997, 1–28 (=Höffe 1997a).
- Höffe, O., „Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*“, in: ders. (Hg.) 1997, 340–348 (=Höffe 1997b).
- Howland, J., *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, New York 1993.
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- Irwin, T., „Plato. The Intellectual Background“, In: Kraut, R. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, 51–89.
- Janaway, C., „Plato's Analogy between Painter and Poet“, *British Journal of Aesthetics* 31 (1991), 1–12.
- Janaway, C., *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*, Oxford 1995.
- Kahn, C., „The Philosophical Importance of the Dialogue Form“, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 26 (2005), 13–28.
- Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Oxford 1996.
- Kahn, C., „Pre-Platonic Ethics“, in: Everson, S. (Hg.), *Companions to Ancient Thought*, Bd. 4: *Ethics*, Cambridge 1998, 27–48.
- Kakridis, J. T., „Neugriechische Scholien zu Homer“, *Gymnasium* 78 (1971) 505–524.
- Kapp, E., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965.
- Kerferd, G.B. „The doctrine of Thrasymachus in Plato's ‚Republic‘“, *Durham University Journal* 40 (1947), 19–27.
- Klagge, J. C./Smith, N. D. (Hgg.), *Methods of Interpreting Plato (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume)*, Oxford 1992.
- Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford 2006.
- Koyré, A., *Introduction à la lecture de Platon*, New York 1945.
- Krämer, H.-J., „Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons“, *Kantstudien* (1964) 55, 69–101. Nachdruck in: Gaiser, K. (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, 198–230.
- Kraut, R., „Introduction to the Study of Plato“, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, 1–50.
- Kuhn, H., „The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato“, *Harvard Studies in Classical Philology* 52 (1941), 1–40.

- Lear, „Inside and Outside the *Republic*“, *Phronesis* 37, 2 (1992) 184–215.
- Levin, S. B., *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited. Plato and the Greek Literary Tradition*, Oxford 2001.
- Lewis, D. M., „Notes on the Attic Inscriptions (II) XIII. Who was Lysistrata?“, *Annual of the British School of Athens* 50 (1955), 1–36.
- Liddell, H. G./Scott, R./Jones, H. S., *A Greek English Lexicon. With a revised Supplement*, Oxford 1996 (abgekürzt *LSJ*).
- Lodge, R. C., *Plato's Theory of Art*, London 1953.
- Mackey, L., *An Ancient Quarrel Continued*, Lanham 2002.
- Mastronarde, D. J., *Euripides. Phoinissae*, ed. with Introduction and Commentary by D. J. M., Cambridge 1994.
- Meißner, H., *Der tiefere Logos Platons. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken*, Heidelberg 1978.
- Menn, S., „On Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ“ *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 21 (2005): 1–55.
- Michellini, A. N. (Hg.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston 2003.
- Mitchell, B. G./Lucas, J. R. (Hg.), *An Engagement With Plato's Republic*, Aldershot 2003.
- Morgenstern, C., *De Platonis Republica commentationes tres*, Halle 1794.
- Moss, J., „What is Imitative Poetry and Why Is It Bad?“, in: Ferrari (Hg.) 2007, 415–444.
- Mulhern, J. J., „Two Interpretative Fallacies“, *Systematics* 9 (1971), 168–172.
- Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951.
- Murray, G., *Greek Studies*, Oxford 1946.
- Murray, P., „Inspiration and *mimesis* in Plato“, in: Barker, A./Warner, M. (Hgg.), *The Language of the Cave (Apeiron 25.4)*, Edmonton/Alb. 1995, 27–46.
- Murray, P., *Plato on Poetry. Ion, Republic 376e–398b9, Republic 595–608b10*, Cambridge 1996.
- Nails, D., *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht 1995.
- Nails, D., *The People of Plato*, Indianapolis 2002.
- Nehamas, A., „Plato on Imitation and Poetry in Republic X“, in: ders., *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton/NJ 1999, 251–278. [Zuerst in: Moravcsik, J./Temko, P. (Hgg.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Totowa/NJ 1982, 47–78].

- Neschke-Hentschke, A., „Vorwort“, in: Zimbrich, U., *Bibliographie zu Platons Staat*, Frankfurt a.M. 1994, IX–XIV.
- Neschke-Hentschke, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne. Leçons données par A. N.-H. (Bibliothèque philosophique de Louvain 42)*, Louvain 1995, Bd. 1: *Le platonisme politique dans l'antiquité*.
- Neschke-Hentschke, A., „Justice et idéal chez Platon et Cicéron“, in: Vegetti, M./Abbate, M. (Hgg.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, 79–105.
- Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, London ²1901.
- Nightingale, A. W., *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
- Nilsson, M., *Geschichte der griechischen Religion*, München ³1967.
- Nüsser, O., *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991, 210–223.
- O'Meara, D., „Spätantike und Byzanz: Neuplatonische Rezeption – Michael von Ephesos“, in: Horn, C./Neschke-Hentschke, A. (Hgg.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar 2008, 42–52.
- Ostenfeld, E. N. (Hg.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998.
- Ottmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. I/2: *Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart 2001.
- Otto, D., *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen-Eighty-Four. Ein Beitrag zur Bewertung des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Platon*, Berlin 1994.
- Pappas, N., *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, New York ²1995.
- Pearson, L., *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962.
- Poliakoff, M., *Combat Sports in the Ancient World*, New Haven 1987.
- Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Bd. 1: *The Spell of Plato*, London 1945.
- Pradeau, J.-F., *Plato and the City. A New Introduction to Plato's Political Thought*, Exeter 2002.
- Pradeau, J.-F., *Platon, la démocratie et les démocrates. Essay sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli 2005.
- Press, G. A., *Plato. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2007.
- Press, G. A., *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000.

- Raeder, H., *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig ²1920.
- Rapp, C., *Aristoteles, Rhetorik*, übers. u. erl. v. C. R. (*Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4.1), Darmstadt 2002.
- Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der ‚ungeschriebenen Lehren‘*, Paderborn ²2000.
- Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton/NJ 1988.
- Ritter, C., *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München 1910.
- Ritter, C., *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*, Stuttgart 1888.
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953.
- Röd, W., *Die Philosophie der Antike*, Bd. 1: *Von Thales bis Demokrit*, München 1976.
- Roloff, D., *Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos*, Heidelberg 1975.
- Rosen, S., *Plato's Republic. A Study*, New Haven 2005.
- Rowe, C. J., „The Literary and Philosophical Style of the *Republic*“, in: Santas (Hg.) 2006, 7–24.
- Rowe, C. J., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.
- Russell, D., *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford 2005.
- Salomon, M., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts*, Leiden 1937.
- Samaras, T., *Plato on Democracy (Major Concepts in Politics and Political Theory 23)*, New York 2002.
- Santas, G (Hg.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden/MA 2006.
- Sauvé Meyer, S., *Ancient Ethics. A Critical Introduction*, London 2008.
- Sayers, S., *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh 1999.
- Sayre, K., *Plato's Literary Garden*, Notre Dame 1995.
- Schirren, T. „Elenchos“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 2 (1994) 1013–1017.
- Schleiermacher, F. D. E., *Platons Werke von F. S.*, Berlin 1804–1809; zweite, vom Autor verbesserte und um Band 3/1 erweiterte Auflage von 1817–1828, hier zitiert nach der dritten unveränderten Auflage von 1855.
- Schmidt-Wiborg, P., „epithymia/epithymêtikon“, in: C. Horn/C. Rapp (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, 150–151.
- Schofield, M., *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006.

- Schubert, A., *Platon: „Der Staat“*, Paderborn 1995.
- Scott, G. A., „Introduction“, in: ders. (Hg.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Evanston/IL 2007, IX–XXXII.
- Silk, M. S., „Nestor, Amphytrion, Philocleon, Cephalus“, in: De Martino, F./Sommerstein, A. H. (Hgg.), *Lo spettacolo delle voci*, Bari, 165–214.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar*, Cambridge/MA 1956.
- Stählin, F., *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, Diss. Erlangen, Nördlingen 1901.
- Stallbaum, G., *Platonis quae supersunt opera*, Leipzig 1821–1825, hier zitiert nach der Auswahlausgabe: *Platonis dialogos selectos recensuit et commentariis in usum scholarum instruxit* G. S., Bd. 3: *Politeia*, Gotha/Erfurt 1829–1830.
- Stalley, R. F., „Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*“, in: Keyt, D./Miller, F. D. (Hgg.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, 182–199.
- Stemmer, P., Der Grundriß der platonischen Ethik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), 529–569.
- Stemmer, P., *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992.
- Stephanus, H. (Hg.), *Platonis opera quae extant omnia*, Genf 1578.
- Strauss, L., *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago 1975.
- Strauss, L., *The City and Man*, Chicago 1964.
- Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985.
- Szlezák, T. A., „Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: Rohls, J./Wenz, G. (Hgg.), *Protestantismus und deutsche Literatur* (Münchener Theologische Forschungen, Bd. 2), Göttingen 2004, 125–144.
- Szlezák, T. A., *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, London 2000.
- Tate, J., „Imitation' in Plato's *Republic*“, *Classical Quarterly* 22 (1928), 16–23.
- Tate, J., „Plato and 'Imitation'“, *Classical Quarterly* 26 (1932), 161–169.
- Taylor, A. E., *Plato. The Man and his Work*, London ⁷1960.
- Taylor, C. C. W., „Platonic Ethics“, In: Everson, S. (Hg.), *Ethics*, Cambridge 1998, 49–76.
- Thesleff, H., „Platonic Chronology“, *Phronesis* 34 (1989), 1–26.
- Thesleff, H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- Tigerstedt, E. N., *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969.

- Tigerstedt, E. N., *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974.
- Vegetti, M. (Hg.), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V., 7 Bde., Napoli 1998–2007.
- Vegetti, M., „Introduzione al libro I“, in: ders. (Hg.), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V., Bd. 1: Libro I, Napoli 1998, 15–38.
- Vegetti, M., „Glaucone“, in: ders. (Hg.), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V., Bd. 2: Libri II e III, Napoli 1998, 151–172.
- Vegetti, M./Abbate, M. (Hgg.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999.
- Vegetti, M., „Introduzione ai libri VIII e IX“, in: ders. (Hg.), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V., Bd. 6: Libri VIII e IX, Napoli 2005, 13–26.
- Vegetti, M., „Introduzione al libro X“, in: ders. (Hg.), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V., Bd. 7: Libro X, Napoli 2007, 13–34.
- Vegetti, M., „*Un paradigma in cielo*“. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Rom 2009.
- Vlastos, G., „The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*“, in: ders., *Studies in Greek Philosophy*, Bd. 2: *Socrates, Plato, and Their Tradition*, Princeton/NJ 1995, 69–103.
- Vretska, K., *Platon. Der Staat*, Stuttgart ²1982.
- West, M. L., *Hesiod. Works and Days*, ed. with prolegomena and commentary by M. L. W., Oxford 1978.
- Westerink, L. G., „The Title of Plato's *Republic*“, *Illinois Classical Studies* 6 (1981), 112–115.
- White, N. P., *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis 1979.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Platon*, Bd. 2, Berlin 1920.
- Wöhrle, G., „Zur Prosa der Milesischen Philosophen“, *Würzburger Jahrbücher* 18 (1992), 33–47.
- Wolgast, C., „dikaïosunê“, in: Horn, C./Rapp, C. (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, 112–113.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abteilung: *Sokrates und die Sokratiker. Platon und die alte Akademie*, Leipzig ⁵1922.
- Zielinski, T., „Marginalien“, *Philologus* 60 (1901), 1–16.
- Zimbrich, U., *Bibliographie zu Platons Staat*, Frankfurt a.M. 1994.

Zuckert, C., *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago 2009.

Zuolo, F., *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, St Augustin 2009.

English Summary

In the scholarship on Plato, we can distinguish between two lines of interpretation. The traditional view assumes that Plato intended to convey certain teachings with his dialogues. In this view, the specifically literary form of the dialogues is merely ascribed a superficial function or one that is subordinate to this purpose. The character of Socrates in particular is simply taken to be Plato's alter ego. On the other hand, a new hermeneutic approach has established itself since the middle of the 20th century and especially in the past two decades. According to this view, the literary form isn't mere packaging or the vehicle of doctrinal teaching, but is itself a part of the philosophical content. In the concrete interpretation of the individual dialogues, however, this theoretical insight has only been applied sporadically until now. In contrast, the present work will show how the literary approach can be productive when applied to Plato's *Politeia*.

At the center of the dialogue stands the ethical question whether the goal of human life, happiness, can best be achieved by living a just or an unjust life. In the *Politeia* this question is not discussed in an abstract or impersonal form but is connected to the concrete person of the young Glaucon and his life choice. Plato is less concerned with the *decision* by a particular individual concerning a particular way of life, and much more concerned with the basis for such decisions and their general problems. He thus continually considers the requirements and difficulties connected to a successful life choice. This fact has not been recognized even in the scholarship on the *Politeia* that does not merely examine the dialogue's argument but also takes its specific context into account.

The structure of the dialogue can be explained from the argumentative requirements for a rational life choice. Against the traditional view, it is shown that Glaucon from the very beginning has decided to lead a just life. But it is not sufficient for him to be convinced of the superiority of living justly; he also finds it necessary to be able to justify this conviction. Yet he is incapable of doing so, since he is unable to argue against the ubiquitous notion that the unjust person who does not have to fear any punishment is happier than the just person. And the standard arguments for living justly, as Glaucon's brother Adeimantus shows, also lead to the conclusion that it really does not pay to *be* just: it only pays to *appear* just. Against this background Glaucon and Adeimantus implore Socrates to develop an argument in favor of *being* just, one that will persuasively show that there is also a reason to be just even when it is possible to be unjust and escape punishment. Socrates must show, the brothers insist, what immediate effect justice and injustice have within the soul itself. Socrates' attempt to prove that being just puts the soul into a

harmonious and healthy state whereas being unjust puts it into the opposite state, is closely connected to this request. Socrates and also Glaucon are convinced that a state in which the individual elements of the souls are in a harmonious and peaceful relation to one another will make a person happier than the opposite state. But there is also a more specific reason that the particular state of the soul that arises from being just is conducive to happiness: what characterizes the harmonious state of the soul in the just person is the fact that the desiring and θυμός-like element of the soul is subordinated to the rational element. Only this element has the ability to know what is truly good and useful for the whole person. Consequently the just person rather than the unjust person is capable of acting in a way that serves his happiness. For in the unjust person the state of the soul is such that the desiring and θυμός-like element of the soul does not follow the guidance of reason but, rather, its own impulses.

The structure and content of Socrates' argument for being just can thus be explained from the particular argumentative aporia in which Glaucon and Adeimantus find themselves. Moreover, passages in the dialogue whose function has not been adequately clarified, now become comprehensible against this background. Thus, it can be explained why Socrates, after Glaucon in a solemn scene of judgment at the end of Socrates' proof already describes the just person as the happiest human being, now submits that a just life is also more delightful: Glaucon himself, however, is still convinced that a just life is better and happier than an unjust one. In order for him to justify against "the many" that being just is in and of itself desirable, he is given two arguments by Socrates that are supposed to show that being just is also more desirable than being unjust because it is not, as "the many" believe, more painful or unpleasant, but even more delightful than being unjust. Also, the metaphorical illustration of the consequences of being unjust that Socrates presents at the end of his argument as well as the discussion of the practical consequences for life that he draws from his argument, are closely related to Glaucon's and Adeimantus' problematization of the decision-making situation they are in. For both with the image of the soul as well as with the enumeration of the consequences that an insightful human being would draw from the discussion, Socrates offers precisely what Glaucon and Adeimantus have asked of him, viz. to show the exact opposite of what they as *advocati diaboli* have been saying in favor of being unjust.

The critique of poetry in book 10 also belongs to the problem of Glaucon's life choice. Counter to the traditional view that this section constitutes Plato's doctrinal theory of poetry which has then been embedded in the dialogue or that it is a justification of censorship in connection with the musical education of the guardians in books 2 and 3, it is argued that Socrates is actually seeking to prevent Glaucon from submitting to the spell of mimetic poetry

and losing his ability to perform rational judgments, because that would endanger his ability to make a successful decision about living a just and happy life. Socrates thereby distances himself from the conventional view that one can and should learn from the poets, and in particular from Homer, how one ought to live. The critique of mimetic poetry is therefore a significant element in the running discussion of the question how Glaucon can reach a successful judgment concerning good and bad life forms.

Socrates' proclamation in book 10 that he will also speak about the rewards of being just has caused bewilderment, since Glaucon (and later also Adeimantus) asked Socrates not to include the consequences of being just or unjust in his argument. But since the judgment whether being just or being unjust is in and of itself more conducive to happiness has already been reached, Socrates can discuss the rewards and punishments of being just and being unjust without any logical inconsistency. That he actually proceeds to do so is because he wants to remind Glaucon that the former assumption that being just leads to punishment whereas being unjust leads to rewards was a counterfactual thought that was only entertained temporarily in order to be able to compare the just with the unjust life. Once the thought experiment has fulfilled its purpose, however, one may dismiss the assumption and the discussion in favor of an account of what actually awaits the just person and the unjust person in this life and after death.

The theme of Glaucon's life choice also clarifies why in the myth of Er the life choice of the souls is depicted: The mythological account enables Socrates to present Glaucon with the particular challenges and dangers that are connected to the life choice. Reaching back to similar discussions in earlier sections of the dialogue, Socrates emphasizes first and foremost the necessity of a rigorous, rational examination of the possibilities of life. In the future Glaucon should therefore constantly strive to be just not merely by inclination but on the basis of insight. For if he does so and at the same time agrees that being just and being unjust impact the soul in the way Socrates described, then, whenever he is faced with decisions in practical life, he will always subscribe to actions and activities that will make his soul more just and himself, therefore, happy rather than unhappy.

If we accept the general thesis that Glaucon's life choice is the main subject of the *Politeia* many other subjects and passages of Plato's dialogue appear to be bound together and integrated with each other. This thesis, therefore, explains both the structure of Socrates' argument and the concrete contents of several individual sections that make up this argument.